La Natura non Esiste

Una storia culturale dell'ambiente

Collana Erranze · 7 — Giovanni Martini

© 2026 Giovanni Martini

Distribuito con licenza Creative Commons BY-NC-SA 4.0
creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0

Edizione cartacea — Collana Erranze, vol. 7

Il testo è stato scritto dall'autore; strumenti di intelligenza artificiale sono stati utilizzati come supporto editoriale (rifinitura linguistica e coerenza del testo).

Prima edizione: 2026

Sommario

Prologo: La parola e il paesaggio **5**

Parte Prima: Prima della natura, le altre ontologie **11**

Parte Seconda: Come l'Occidente ha inventato la Natura **17**

Parte Terza: Il vivente, da Darwin a Lovelock **29**

Parte Quarta: L'Antropocene, quando la natura finisce **37**

Parte Quinta: Dopo la natura, nuove figure **43**

Parte Sesta: Il naturale come ideologia **53**

Epilogo: La natura non esiste, e allora? **61**

Testi di riferimento **65**

Nella stessa collana **69**

L'autore **71**

Prologo: La parola e il paesaggio

Una veduta

Sull'Altopiano di Pine', in Trentino, venti chilometri a nord-est di Trento, in certi giorni di fine estate, c'è una luce che non lascia scampo. Le montagne che lo contornano da ogni lato, i laghi in basso, tutto fermo, tutto silenzioso, tutto nell'ordine che le cose sembrano avere quando smettono di essere toccate. *Finalmente natura*, pensa qualcuno. *Natura vera*. L'avverbio è importante: *finalmente*, come se la città fosse stata un'interruzione e questo, il porfido, i larici, gli abeti rossi e bianchi, i faggi, le betulle, il cielo, fosse il punto di ritorno. La cosa reale.

Ma guardiamo più da vicino.

I prati al margine del bosco sono il risultato di secoli di alpeggio: senza bestiame, sarebbero tornati foresta nel giro di qualche decennio. Il bosco stesso è stato gestito per secoli, legname da costruzione, legna da ardere, carbonai, e gli alberi che sembrano più antichi e intoccati sono spesso quelli che qualcuno, in qualche momento, ha deciso di non tagliare. I due laghi maggiori dell'Altopiano non sono nemmeno due fenomeni indipendenti: il lago delle Piazze è un bacino di sbarramento alimentato dal lago di Serraia, e le sue acque, attraverso condotte forzate, alimentano a loro volta una centrale idroelettrica. Il paesaggio che sembra una successione naturale di specchi d'acqua è, in realtà, un impianto. I sentieri esistono perché per generazioni le persone vi

hanno portato cose su e giù per la montagna. Perfino le Dolomiti all'orizzonte sono i resti compressi di barriere coralline tropicali che esistevano duecentocinquanta milioni di anni fa, prima che qualsiasi cosa potesse essere chiamata "umana".

Natura vera è l'espressione per un paesaggio interamente plasmato dalla presenza umana, stratificata, millenaria, in parte invisibile. Lo chiamiamo naturale perché non vediamo le mani che lo hanno formato. Ma le mani erano lì.

Questa non è un'anomalia locale. È la condizione del pianeta. Bill McKibben lo scrisse nel 1989, in un libro che aveva il titolo di un atto di accusa: *The End of Nature*. La tesi era semplice e devastante: non esiste più un angolo della Terra che non rechi l'impronta chimica, biologica o climatica dell'attività umana. I ghiacciai artici contengono microplastiche. Le foreste amazzoniche crescono o si ritirano in risposta a decisioni prese a Brasilia e a Washington. Persino la composizione dell'atmosfera, il rapporto tra ossigeno, azoto e anidride carbonica che ha reso possibile la vita complessa su questo pianeta, è stata alterata in modo misurabile dall'industria e dai trasporti. Non in un futuro prossimo: ora, già, da decenni.

La natura come regno separato e intatto, come spazio che esiste indipendentemente da noi, non c'è più. Se mai c'è stata.

Il problema della parola

Raymond Williams, critico letterario e teorico della cultura, pubblicò nel 1976 un dizionario anomalo. Si chiamava *Keywords*, parole chiave, e conteneva non definizioni ma storie: la storia di come certi termini decisivi per la cultura moderna avevano acquisito i significati che portano oggi, attraverso quali conflitti, quali appropriazioni, quali trasformazioni. La voce *nature* apriva con una frase destinata a rimanere: *«Nature is perhaps the most complex word in the language.»*

In italiano la complessità è uguale. La parola *natura* porta almeno tre significati distinti, spesso sovrapposti, a volte contraddittori.

Il primo è il significato essenziale o caratteriale: la natura *di* qualcosa, la sua qualità intrinseca, ciò che è per definizione. *È nella sua natura*. In questo senso anche gli esseri umani hanno una natura, anzi, discutere sulla "natura umana" è uno dei passatempi preferiti della filosofia occidentale.

Il secondo è il significato dinamico o generativo: la natura come forza che governa il mondo fisico, come principio di ordine e di trasformazione. *La natura è prodiga*, *la natura è crudele*, *la natura fa il suo corso*. Qui la natura è un soggetto, quasi un'entità dotata di intenzione, o almeno di una logica propria.

Il terzo è il significato spaziale o oppositivo: la natura come insieme del mondo materiale, specificamente distinto dalla civiltà umana. *Immerso nella natura*, *rispettare la natura*, *distruggere la natura*. È questo il significato che domina il discorso ecologico contemporaneo, e il più recente dei tre. È anche il più problematico.

Il problema è questo: se la natura è ciò che è distinto dall'umano, allora per definizione gli esseri umani stanno *fuori* dalla natura. Siamo l'unica specie che, secondo la nostra stessa definizione, non appartiene al sistema naturale. Una diga costruita da un castoro è naturale; una diga costruita da un ingegnere non lo è. La differenza non è fisica, è categoriale. E la categoria è stata costruita da noi, per distinguere noi da tutto il resto.

Il paradosso si mostra ogni volta che la parola viene usata in pubblico. Sul packaging di uno yogurt: *ingredienti naturali*. Nel cartello di un cantiere edilizio: *villette immerse nella natura*. In una campagna politica: *le leggi della natura*. In una manifestazione ambientalista: *salvare la natura*. In un pronunciamento morale: *è contro natura*. La stessa parola, usata nello stesso giorno, in contesti adiacenti, produce

significati non solo diversi ma opposti. *Naturale* come garanzia di purezza e come condanna morale. *Natura* come rifugio dall'umano e come fonte di leggi che l'umano deve rispettare.

Una parola che dice tutto questo rischia di non dire niente. O peggio: di dire cose precise senza che chi la usa se ne accorga.

La tesi

Questo saggio sostiene che la "natura", intesa come regno separato, coerente e autonomo rispetto alla civiltà umana, dotato di valore proprio e di leggi proprie, è un'invenzione culturale specifica dell'Occidente moderno. Non la più antica delle idee umane, come siamo portati a credere, ma una delle più recenti: ha preso la forma riconoscibile nei secoli XVII e XVIII, ha raggiunto il suo apice culturale nel XIX e nel XX, e si sta dissolvendo nel XXI, nel momento in cui la pressione dell'attività umana sul pianeta rende impossibile sostenere la finzione di un confine tra il mondo umano e tutto il resto.

La natura non esiste non è una provocazione nichilista. È un'affermazione storica e filosofica con conseguenze precise.

Non significa che gli alberi non esistano, né che i fiumi, le montagne, gli oceani, gli animali siano illusioni. Significa che il concetto con cui raggruppiamo queste cose, il contenitore che chiamiamo "natura" e che presuppone una coerenza, un'autonomia, un confine rispetto all'umano, è una costruzione culturale. È stato costruito da filosofi, poeti, scienziati, pittori, politici e pubblicitari, in momenti precisi, per ragioni precise, con effetti precisi. E come tutte le costruzioni culturali, ha una storia che vale la pena conoscere, perché quella storia è, in parte, la storia di come siamo arrivati a pensare il mondo nel modo in cui lo pensiamo.

Se la crisi ecologica è la distruzione di qualcosa di eterno e preesistente, di un ordine naturale che esisteva prima di noi e che noi stiamo rovinando, allora ci troviamo di fronte a un problema morale immane

ma con pochi strumenti concettuali per affrontarlo. Se invece la crisi ecologica è il prodotto di scelte specifiche, fatte da persone specifiche, in momenti storici precisi, allora è qualcosa che può essere compreso, analizzato, e contrastato con scelte diverse.

Il saggio percorre la storia di questa costruzione: dalle prime separazioni concettuali della filosofia greca al macchinismo cartesiano, dal sublime romantico all'ecologia scientifica, dall'Antropocene ai tentativi contemporanei di pensare il rapporto tra umano e non-umano senza l'alibi della "natura". E si conclude con una domanda che vale più di molte risposte: cosa vogliamo proteggere, esattamente, quando diciamo che vogliamo proteggere la natura? E perché?

Parte Prima: Prima della natura, le altre ontologie

Il taglio occidentale

Philippe Descola arrivò nell'alta Amazzonia ecuadoriana nel 1976. Era un antropologo di ventisette anni, aveva studiato con Claude Lévi-Strauss a Parigi, e andava a vivere con gli Achuar, un popolo della foresta che non aveva ancora avuto contatti stabili con il mondo esterno. Rimase quasi tre anni.

Il libro che scrisse trent'anni dopo, *Oltre natura e cultura* (2005), è considerato uno dei contributi più importanti all'antropologia del XX secolo. La tesi centrale è contenuta nel titolo: *al di là di natura e cultura*. La distinzione tra natura e cultura, che l'Occidente moderno tratta come una verità autoevidente, il punto di partenza di ogni discorso sul rapporto tra l'umano e il non-umano, non è universale. È la configurazione ontologica specifica di una tradizione culturale tra le molte che gli esseri umani hanno sviluppato.

Descola classificò le configurazioni ontologiche umane in quattro tipi, basati su come un gruppo articola le relazioni tra interiore (anima, mente, soggettività) e fisico (corpo, forma materiale) degli esseri del mondo.

Il *naturalismo*, la configurazione dell'Occidente moderno, a partire dal XVII secolo, attribuisce un interiore (anima, soggettività, cultura) solo agli esseri umani, mentre tratta il mondo non-umano come pura fisicità governata da leggi senza soggettività. Questa è l'unica delle quattro configurazioni che genera la separazione natura/cultura. L'*animismo*, la configurazione di molti popoli amazzonici, siberiani, australiani, attribuisce a tutti gli esseri (animali, piante, fiumi, rocce) lo stesso tipo di interiore degli esseri umani: le differenze sono fisiche, non essenziali. Il *totemismo* condivide sia interiori sia fisicità tra gruppi di umani e non-umani: un clan e il suo animale totemico condividono un'essenza comune. L'*analogismo*, la configurazione della Cina tradizionale, della medicina ayurvedica, dell'Europa medievale, delle civiltà mesoamericane, vede tutti gli esseri come differenti sia nell'interiore sia nel fisico, ma connessi da reti di analogie, corrispondenze, simpatie: la posizione delle stelle corrisponde alla salute del corpo, le proprietà di una pianta corrispondono alla forma delle sue foglie.

Il naturalismo, la nostra configurazione, non è più vera delle altre. È più giovane.

Gli animisti non hanno una parola per "natura"

Tra gli Achuar, Descola cercò la parola per "natura". Non la trovò, non perché mancasse il lessico, ma perché mancava il concetto.

La foresta amazzonica, per gli Achuar, non è "natura". È un insieme di soggetti: piante, animali, fiumi e fenomeni atmosferici sono dotati di *wakan*, un principio interiore che è lo stesso degli esseri umani. Gli animali vivono in comunità sociali strutturate come quelle umane: hanno capi, regole, relazioni familiari, conflitti. Le piante coltivate sono donne, curate da donne umane che intrattengono con loro relazioni di parentela. Il giaguaro è un guerriero. L'anaconda è uno sciamano. Il mondo non è diviso tra soggetti (noi) e oggetti (il resto): è una rete di soggettività che si intersecano.

Navigare questo mondo non richiede una relazione con "la natura", richiede una rete di relazioni sociali con non-umani specifici: trattare la foresta non come un ambiente ma come una comunità, rispettare non come si rispetta una risorsa ma come si rispetta un interlocutore.

L'antropologo brasiliano Eduardo Viveiros de Castro ha esteso questa intuizione con il concetto di *perspectivismo amerindiano*: molti popoli amazzonici condividono la credenza che tutti gli esseri del mondo, umani, animali, piante, spiriti, vedano la stessa realtà, ma da prospettive diverse che dipendono dalla forma del loro corpo. Ciò che l'umano vede come sangue, il giaguaro lo vede come birra di manioca. Ciò che l'umano vede come un agglomerato di capanne, il giaguaro lo vede come un villaggio. Non è relativismo culturale: è *multinaturalismo*. Non una natura vista da molte culture, ma molte nature abitate dallo stesso tipo di soggettività.

L'implicazione è radicale. Il concetto di "proteggere la natura" è, in queste ontologie, intraducibile, non perché non ci si preoccupi del mondo non-umano, ma perché il problema non ha quella forma. Non si protegge "la natura": ci si mantiene in relazione corretta con i soggetti non-umani del proprio territorio. La domanda non è "come preserviamo l'ambiente?" ma «come ci comportiamo bene con gli esseri con cui condividiamo il mondo?» È un'altra domanda. Porta ad altre risposte.

Il pluriverso

La conclusione di Descola è questa: non esiste *una* natura contemplata da *molte* culture. Esistono molte nature-culture, molte configurazioni ontologiche, molti modi di distribuire soggettività e fisicità tra gli esseri del mondo. L'Occidente moderno, con la sua separazione netta tra il regno dei soggetti (umani, cultura) e il regno degli oggetti (non-umani, natura), è uno di questi modi. Non il più antico, non il più diffuso, non necessariamente il più adeguato a pensare il rapporto tra le specie.

Descola chiama questa pluralità *pluriverso*, in opposizione all'*universo* naturalista, che presuppone un'unica natura oggettiva su cui le culture proiettano le loro diverse interpretazioni. Il pluriverso non è relativismo: non dice che tutte le configurazioni ontologiche siano equivalenti. Dice che la scelta esiste, e che l'Occidente ha smesso di saperlo, convinto che la propria configurazione coincida con la realtà.

Questo ha conseguenze pratiche per il pensiero ecologico contemporaneo. Il mainstream ambientalista occidentale chiede di "rispettare la natura", di "ridurre l'impatto umano", di "restituire spazio al selvatico". Presuppone una separazione tra umani e non-umani, una zona di purezza da tutelare dall'intervento. Ma questa separazione è un artefatto culturale, e non sempre funzionale. I territori più ricchi di biodiversità del pianeta sono spesso quelli abitati da millenni da popolazioni indigene che non hanno mai smesso di interagire intensamente con essi, perché la loro ontologia non prevedeva una "natura" da tenere a distanza, ma una rete di relazioni da mantenere in equilibrio.

Forse l'ecologia del futuro non ha bisogno di riscoprire "la natura". Ha bisogno di imparare a pensare ai non-umani, animali, piante, fiumi, microbi, climi, come interlocutori, non come sfondo. Come soggetti di relazioni, non oggetti di protezione. È uno spostamento concettuale che alcune tradizioni umane non hanno mai smesso di praticare. L'Occidente dovrà reinventarselo, e forse farlo senza chiamarlo "natura".

Islam, induismo, buddhismo: altre traiettorie

Il taglio naturalistico descritto da Descola è una configurazione tra le quattro possibili, non un destino universale. Le grandi tradizioni religiose dell'Asia e del Vicino Oriente, pur diversissime tra loro, condividono quasi tutte un tratto che la teologia del dominio occidentale, di cui parleremo nella Parte Seconda, non condivide: nessuna costruisce un confine così netto tra l'umano sovrano e una natura ridotta a materia inerte.

Il Corano affida all'uomo il ruolo di *khalifa*, vicario o luogotenente di Dio sulla terra (2, 30), ma è un'autorità vincolata, non assoluta: l'uomo riceve il creato in *amana*, in custodia fiduciaria, di cui dovrà rispondere. Il principio del *mizan*, l'equilibrio che Dio ha posto in ogni cosa (55, 7-9), vieta di alterarlo a piacimento. E il Corano ricorda più volte che ogni elemento del creato, dal sole alle montagne agli uccelli in volo, è già in stato di *islam*, di sottomissione e lode a Dio, indipendentemente dall'uomo: la natura non aspetta l'uomo per avere un rapporto col divino, ce l'ha già.

Nell'induismo manca un confine analogo perché manca, a monte, la premessa di una materia spogliata di sacralità. Fiumi, montagne, animali sono spesso essi stessi divinità o loro veicoli, il Gange è una dea, la vacca è sacra, e la nozione vedantica di *Brahman*, la realtà ultima che pervade ogni cosa, rende la distinzione netta tra spirito e materia, così centrale in Cartesio, difficile da formulare negli stessi termini. Anche dove la filosofia Samkhya distingue *Purusha* (coscienza) da *Prakriti* (natura, materia), quest'ultima resta personificata, attiva, in parte divina: mai la macchina inerte di Cartesio.

Il buddhismo arriva a una conclusione affine partendo da una direzione opposta a quella di Naess. Dove l'ecologia profonda espande un sé inizialmente individuale fino a includere l'ecosistema, la dottrina del *pratityasamutpada*, l'originazione interdipendente, nega fin dall'inizio che esista un sé sostanziale e separato da espandere: ogni fenomeno, incluso ciò che chiamiamo "io", emerge in dipendenza reciproca con tutto il resto. Non c'è un confine da abolire, perché quel confine non è mai stato altro che una convenzione utile. È la stessa intuizione che, attraverso lo zen, orienterà la pratica di Gary Snyder nella Parte Quinta: non una teoria sulla natura, ma un modo di abitare un luogo senza presupporre, fin dal primo passo, una separazione da colmare.

Nessuna di queste tre tradizioni elimina la parola "natura" come farà il pensiero post-naturalistico della Parte Quinta: il *mizan* islamico, il *Brahman* induista, l'originazione interdipendente buddhista restano concetti positivi, non operazioni di sottrazione. Ma nessuna parte da

quel presupposto cartesiano, la materia come meccanismo muto e separato, da cui l'Occidente ha dovuto faticosamente, e solo di recente, liberarsi.

Parte Seconda: Come l'Occidente ha inventato la Natura

Aristotele e la physis

La parola greca che traduciamo con "natura" è *physis* (φύσις). Viene da *phyein*: crescere, emergere spontaneamente. La *physis* di una cosa è il suo modo di svilupparsi da sé, senza costrizione esterna. Si contrappone a *nomos* (legge, convenzione) e a *techne* (arte, produzione deliberata). Ciò che avviene per *physis* accade da sé; ciò che avviene per *techne* è fatto dalle mani di qualcuno.

La differenza rispetto al concetto moderno di "natura" è decisiva: la *physis* aristotelica non esclude gli esseri umani. Anche gli umani hanno una *physis*, e la loro *physis* li orienta verso la vita nella *polis*, la città. Aristotele lo dice esplicitamente: l'uomo è per natura un *zóon politikón*, un animale politico. La vita in comunità non è artificio che si sovrappone alla natura umana: *è* la natura umana. Il confine non è tra umani e non-umani, ma tra ciò che cresce spontaneamente (piante, animali, umani) e ciò che viene fabbricato (utensili, edifici, leggi positive).

Questa è una distinzione molto diversa da quella moderna. Per Aristotele il mondo è *teleologico*: ogni essere ha un fine (*telos*) verso cui tende naturalmente. Una ghianda tende a diventare quercia. Un essere umano tende a diventare cittadino. Tutto si muove verso il

proprio compimento. La natura non è un meccanismo indifferente: è un ordine orientato verso fini. E gli umani vi appartengono pienamente.

Il latino *natura*, da *nasci*, nascere, eredita la *physis* ma introduce qualcosa di diverso: una sfumatura più spaziale, quasi un senso di "ciò che nasce da sé". Per Cicerone e gli Stoici la natura include la ragione umana come sua espressione più alta. Ma il termine comincia a portare in sé la possibilità di un confine che la *physis* greca non aveva. Ci vorranno ancora quindici secoli prima che qualcuno lo tracci con precisione chirurgica.

La Genesi: la natura come dono e dominio

Tra la *physis* di Aristotele e la macchina di Cartesio si apre un vuoto di quindici secoli che il saggio, fin qui, ha attraversato in silenzio. Non è un vuoto: è il periodo in cui la teologia giudaico-cristiana ha rifondato il rapporto tra l'uomo e il mondo non-umano in un modo che renderà possibile, secoli dopo, il taglio cartesiano.

Il primo capitolo della Genesi contiene la formula che la storia ambientale cita più spesso e discute più animatamente: *«Riempite la terra, soggiogatela e dominate sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra»* (Genesi 1, 28). Il verbo ebraico *radah*, dominare, e *kavash*, soggiogare, descrivono un rapporto verticale: l'uomo, fatto a immagine di Dio, riceve un'autorità sul resto del creato che nessuna *physis* greca gli aveva mai assegnato. Per Aristotele l'uomo era uno degli esseri viventi, distinto per la sua capacità razionale ma intessuto nello stesso ordine teleologico di piante e animali. Per la Genesi l'uomo è un'eccezione categoriale fin dal primo giorno: creato per ultimo, a somiglianza del creatore, con un mandato esplicito di governo sul resto.

Nel 1967 lo storico americano Lynn White Jr. pubblicò su *Science* un saggio breve e dirompente, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, tra i testi più citati e più contestati dell'intera storia ambientale. La

tesi: il cristianesimo occidentale, nella sua forma latina, è «la religione più antropocentrica che il mondo abbia mai visto». Distruggendo l'animismo pagano, che popolava boschi e sorgenti di spiriti da rispettare, e sostituendolo con un Dio trascendente che assegna all'uomo il dominio sulla materia, il cristianesimo avrebbe rimosso l'ultimo freno psicologico allo sfruttamento della natura. Non l'unica causa della crisi ecologica, sosteneva White, ma la precondizione culturale che ha reso pensabile tutto il resto, incluso, secoli dopo, il progetto cartesiano di farsi "padroni e possessori della natura".

La tesi di White semplifica una tradizione più complessa di quanto ammetta. Agostino, nel V secolo, guarda alla natura attraverso la lente del peccato: il mondo fisico non è più il giardino incorrotto dell'Eden, ma un teatro decaduto in cui l'anima umana, esiliata, deve orientarsi verso Dio piuttosto che verso le creature, una visione che svaluta la natura più che sfruttarla. Tommaso d'Aquino, nel XIII secolo, integra invece la teleologia aristotelica nella cornice cristiana: ogni essere ha un fine, ma i fini sono gerarchici, le piante esistono per gli animali, gli animali per l'uomo, tutto per la gloria di Dio. Nella *Summa Theologiae* lo scrive senza ambiguità: uccidere gli animali è lecito, perché è ordinato dalla provvidenza al loro fine naturale, che è servire l'uomo. È la prima formulazione sistematica occidentale di una gerarchia strumentale dell'essere, e anticipa di quattro secoli ciò che Cartesio dirà nel linguaggio della meccanica invece che in quello della teologia.

C'è però un'ulteriore operazione che il discorso teologico ufficiale abitualmente trascura. Il Nuovo Testamento non elimina l'animale: lo allegorizza. L'agnello è il Cristo, la colomba è lo Spirito Santo, il serpente è il diavolo, il vitello grasso è il perdono del padre misericordioso. Come osserva Michel Onfray in *Cosmo* (2015), la tradizione giudaico-cristiana *«spoglia l'animale della sua carne e delle sue ossa per preoccuparsi soltanto dell'animale concettuale. Il significante svuota la bestia del suo sangue per trasformarla in un significato simbolico»*. Ciò che la gerarchia tomista stabilisce in termini ontologici, il Nuovo Testamento lo ha già compiuto in termini linguistici:

l'animale come essere sofferente e sensibile è diventato una figura retorica. La bestia che cammina, nuota o striscia sulla terra esiste nella Scrittura soprattutto come specchio dell'anima umana.

Ma la stessa tradizione custodisce anche la sua più radicale smentita interna. Francesco d'Assisi, nello stesso secolo di Tommaso, compone il *Cantico delle creature* chiamando il sole "frate" e la luna "sora", parlando di "frate vento" e "sora acqua", in un linguaggio di parentela che nega esplicitamente la gerarchia del dominio. Lo stesso Lynn White, nel saggio del 1967, propose Francesco come "santo patrono degli ecologisti": la prova che la tradizione cristiana contiene al proprio interno un'alternativa al dominio, una fraternità con il creato anziché un governo su di esso. Nel 2015 papa Francesco, scegliendo il nome del santo di Assisi, ha pubblicato l'enciclica *Laudato si'*, che cita esplicitamente la tesi di White per correggerla: non sarebbe il dominio biblico la radice della crisi, sostiene il testo, ma una sua lettura distorta, che ha separato il "dominare" dal "custodire" già presente nello stesso libro della Genesi, dove Dio pone l'uomo nel giardino "perché lo coltivasse e lo custodisse" (Genesi 2, 15).

La tradizione ebraica, da cui il testo della Genesi proviene, sviluppa autonomamente un'etica ambientale che la lettura cristiana del dominio ha spesso oscurato. Il principio rabbinico di *bal tashchit*, non distruggere, deriva da un versetto del Deuteronomio (20, 19-20) che vieta di abbattere alberi da frutto anche durante l'assedio di una città nemica, ed è stato esteso dalla tradizione halakhica fino a diventare un principio generale contro lo spreco delle risorse. In questa lettura l'uomo della Genesi non è tanto un padrone quanto uno *shomer*, un custode: la terra resta di Dio, e l'uomo ne risponde.

Quello che la Genesi introduce, in ogni sua lettura, è qualcosa che la *physis* greca non aveva: una natura *creata*, con un inizio nel tempo, distinta ontologicamente dal suo creatore e affidata, con qualche grado di autorità o di responsabilità, a un'unica specie. È questo doppio impianto, la creazione come dono e la creazione come dominio, a fornire il

vocabolario teologico entro cui, quindici secoli più tardi, Cartesio potrà riformulare in termini meccanicistici e secolari una gerarchia che la teologia aveva già preparato.

Cartesio: la natura come macchina

Il taglio decisivo avviene nel 1637, con René Descartes.

Il *Discorso sul metodo* e le *Meditazioni metafisiche* pongono le fondamenta di quella che sarà chiamata la filosofia meccanicistica: il mondo fisico è una macchina. La materia si muove secondo leggi matematiche precise e universali; non c'è finalità, non c'è soggettività, non c'è interiore in nulla di ciò che è corporeo. L'unica eccezione è l'essere umano, dotato di *res cogitans*, sostanza pensante, accanto alla *res extensa* che condivide col resto del mondo. Gli animali sono automi: congegni biologici privi di anima, la cui sofferenza apparente è analoga al cigolìo di un meccanismo. Il grido di un cane percosso non è dolore, è la risposta meccanica di un sistema a uno stimolo fisico.

La dottrina non rimase astratta. Si racconta che Nicolas Malebranche, filosofo cartesiano dell'occasionalismo, avesse dato un calcio alla propria cagna che abbaiava, rispondendo a un visitatore sorpreso: *«Grida, ma non ha una sensibilità»*. L'aneddoto, vero o leggendario, è diventato emblematico perché sintetizza un'operazione preparata linguisticamente molto prima. In latino *animale* rimanda all'*anima*, al respiro, alla vita; *bestia* designa per definizione «tutti gli animali, a eccezione dell'uomo». Il passaggio dall'uno all'altro, da essere respirante a congegno meccanico, non fu il gesto di un solo filosofo: fu il risultato di una lunga catena, dalla Genesi ai Padri della Chiesa, da Platone a Cartesio, in cui ogni anello aveva contribuito a svuotare l'animale del suo interiore. Onfray, in *Cosmo*, lo formula con durezza: Cartesio non sapeva di stare *«preparando filosoficamente un'orgia di cadaveri mangiati da futuri cadaveri senza un briciolo di pietà»*.

La frattura che Descola descrive come una delle quattro configurazioni ontologiche possibili riceve qui la sua formulazione filosofica definitiva. Da un lato: gli esseri umani, con le loro menti, le loro anime, la loro soggettività. Dall'altro: la natura, come macchina senza interiore, disponibile all'analisi, alla comprensione, al controllo. Descartes non inventò lo sfruttamento della natura, ma ne fornì la licenza filosofica. Nel *Discorso* scrisse che il metodo scientifico avrebbe permesso di renderci *"come padroni e possessori della natura"*. La formulazione è precisa e programmatica: la natura come oggetto di possesso, gli umani come soggetti sovrani.

Le conseguenze intellettuali furono enormi. La fisica di Newton, la chimica di Lavoisier, la geologia di Hutton, la biologia pre-darwiniana, tutte si sviluppano all'interno di questo paradigma: il mondo naturale come meccanismo descrivibile in leggi universali, popolato da oggetti senza soggettività, conoscibile attraverso la separazione del soggetto conoscente dall'oggetto conosciuto. La natura è là fuori. Il ricercatore è qui dentro. Il confine è il presupposto della scienza moderna.

Questo presupposto ha prodotto conoscenza straordinaria. Ha anche prodotto l'idea, che Descola chiama naturalismo, che il mondo sia diviso in due regni ontologicamente separati: quello dell'umano (soggettività, cultura, libertà) e quello della natura (meccanismo, legge, necessità). Un'idea che ha trecent'anni, non tremila.

Rousseau: la natura come ideale morale perduto

Jean-Jacques Rousseau non mette in discussione la separazione cartesiana. La prende per scontata, e la capovolge di segno.

Nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini* (1755) Rousseau propone uno dei più influenti esperimenti mentali della storia occidentale: l'*état de nature*, lo stato di natura. Non come descrizione storica, Rousseau è esplicito nel dire che non è mai esistito esattamente così, ma come strumento critico: un'ipotesi su come saremmo se fossimo privi di tutte le istituzioni che la civiltà ha prodotto

(proprietà, linguaggio articolato, gerarchia sociale, divisione del lavoro). Il risultato è l'immagine del *bon sauvage*, il selvaggio buono: un essere solitario, sano, innocente, guidato unicamente dai propri bisogni immediati e da un istintivo senso di pietà per gli altri. La civiltà, la proprietà, soprattutto, è il principio corruttore. *«Il primo che recintò un appezzamento di terra e disse: questo è mio, e trovò gente abbastanza ingenua da credergli, fu il vero fondatore della società civile.»*

L'inversione rispetto a Descartes è radicale sul piano dei valori ma solidale sul piano strutturale: entrambi presuppongono la separazione tra umano e natura. Cartesio la valutava come il presupposto del progresso; Rousseau la valuta come la fonte della corruzione. Ma la separazione, come tale, è data per acquisita da entrambi.

L'effetto culturale di Rousseau fu immenso e duraturo. Stabilì il template della *nostalgia ecologica*: l'idea che esista uno stato originario di armonia con la natura dal quale siamo caduti, e verso cui dobbiamo ritornare o almeno tendere. L'equivalenza *naturale = buono*, *artificiale = corrotto* che domina ancora il marketing dei prodotti biologici, la retorica del "ritorno alla semplicità", una certa vulgata ecologista, viene da Rousseau, anche quando chi la usa non lo sa. Il "naturale" come categoria morale, come garanzia di autenticità e innocenza, nasce in larga misura dal *Discorso* del 1755.

Goethe e Humboldt: il Romanticismo la inventa davvero

Nel 1782, il *Tiefurter Journal* pubblicò un breve testo in prosa che circolava nell'entourage di Weimar attribuito a Johann Wolfgang von Goethe. Il testo si intitolava semplicemente *Die Natur*, La Natura, e cominciava così: *«La Natura! Ne siamo circondati e avvolti, incapaci di uscirne, incapaci di penetrarvi più a fondo.»* La natura vi era descritta come una madre onnipresente e imperscrutabile, che dà vita e riprende

la vita, che gioca con i suoi figli, che parla sempre e non rivela mai i suoi segreti. Una figura femminile, generosa e misteriosa, un po' divina.

Questo testo, indipendentemente da chi lo scrisse davvero, cristallizza il cambiamento che il Romanticismo sta operando: la natura non è più il meccanismo cartesiano né l'eden perduto di Rousseau, ma un *tutto vivente* di cui siamo parte e che ci trascende. Goethe sviluppò questa intuizione per decenni: la sua *Naturphilosophie* si oppone alla scomposizione analitica newtoniana e propone invece un'immersione nel fenomeno, un ascolto paziente di ciò che si manifesta. La sua ricerca sulla metamorfosi delle piante, la sua teoria dei colori: tentativi di cogliere la natura dall'interno, come processo vivente, non come meccanismo da smontare.

Alexander von Humboldt portò questa intuizione a scala planetaria. Il suo viaggio nelle Americhe tra il 1799 e il 1804 fu qualcosa di inedito: non un'esplorazione militare né una ricognizione commerciale, ma un ascolto sistematico di ciò che la Terra dice di se stessa. Humboldt misurò temperature, altitudini, composizioni chimiche, distribuzioni di specie, magnetismo terrestre, e poi cercò le connessioni. La vegetazione segue le fasce altitudinali in modo identico sulle Ande, sulle Alpi e sull'Himalaya: la montagna è ovunque la stessa forma del mondo. Il clima non è un fenomeno locale: è un sistema. La deforestazione nelle pianure del Venezuela sta abbassando il livello del lago Valencia e alterando il regime delle piogge, Humboldt fu il primo a documentare la modificazione umana del clima.

Andrea Wulf, nel suo *L'invenzione della natura* (2015), sostiene che Humboldt abbia letteralmente *inventato* la natura nel senso in cui la intendiamo oggi: come totalità interconnessa, come sistema vivo, come esperienza estetica e scientifica insieme. Prima di Humboldt, si studiavano le piante, gli animali, i minerali, i fenomeni atmosferici come oggetti separati. Dopo Humboldt, esisteva qualcosa che si chiamava "la

natura", un tutto coerente e bello, degno di contemplazione e di difesa. È un'invenzione nel senso più preciso: una scoperta che è anche una costruzione.

Il paesaggio dipinto: imparare a vedere la natura

C'è un'invenzione che ha preceduto e accompagnato quella dei filosofi e degli scienziati, e che ha agito più in profondità perché non passava per i concetti ma per gli occhi: la pittura di paesaggio. Per gran parte della storia dell'arte occidentale il paesaggio non era un soggetto. Era lo sfondo davanti al quale accadeva qualcosa di importante: una crocifissione, un ritratto, una battaglia. Lo sfondo non si guardava, si attraversava con lo sguardo per arrivare alla figura. Solo nel Seicento, prima nei Paesi Bassi e poi con il francese Claude Lorrain, il paesaggio diventa un genere autonomo e diffuso: la luce dorata di una campagna idealizzata, vista per se stessa, degna di un quadro.

Claude Lorrain ebbe un'influenza che oltrepassò la pittura. Nel Settecento i viaggiatori del Grand Tour portavano con sé il *vetro di Claude*, un piccolo specchio convesso e leggermente colorato. Per ammirare un panorama gli davano le spalle e lo guardavano riflesso nello specchio, che ne riduceva i colori a una tonalità calda e ne componeva i piani come in un dipinto. È l'immagine perfetta del meccanismo: per vedere la natura come "natura" bisognava prima trasformarla in quadro. Lo sguardo non era diretto, era mediato da una convenzione pittorica.

Da qui nasce, sempre nel Settecento britannico, la categoria del *pittoresco*: William Gilpin codifica regole per giudicare un paesaggio in base a quanto somiglia a un dipinto. Non è più il quadro a imitare la natura, è la natura a essere valutata in base al quadro. Parallelamente, l'*Inchiesta sul bello e il sublime* di Edmund Burke (1757) fornisce il vocabolario emotivo dell'altra grande categoria: il sublime, il piacere misto a terrore che suscitano le montagne, le tempeste, gli abissi, tutto

ciò che eccede la misura umana. Le Alpi, per secoli temute come ostacolo orrendo, diventano in pochi decenni mèta di pellegrinaggio estetico.

Il Romanticismo porta queste intuizioni al loro vertice. Caspar David Friedrich dipinge figure solitarie di spalle davanti a immensità di nebbia e di mare (*Viandante sul mare di nebbia*, 1818 circa): la natura come alterità spirituale di fronte a cui l'individuo si misura. William Turner dissolve le forme nella luce e nell'atmosfera, e in *Pioggia, vapore e velocità* (1844) lascia entrare nel sublime una locomotiva, la tecnologia dentro il paesaggio. John Constable, all'opposto, dipinge la campagna inglese addomesticata dei mulini e dei carri da fieno (*Il carro da fieno*, 1821): un paesaggio "naturale" che è in realtà un paesaggio interamente lavorato, agricolo, abitato.

Il caso più istruttivo per il nostro argomento è la pittura del wilderness americano, da Thomas Cole (*Hudson River School*) ad Albert Bierstadt. Dipingono a metà Ottocento le vallate e le montagne del continente come una natura primordiale, immensa, intatta, una cattedrale senza uomini. Quelle tele furono tra gli strumenti che costruirono il mito del *wilderness* e contribuirono all'idea dei parchi nazionali: l'America imparò a vedere il proprio territorio come natura vergine guardando dei quadri, quadri che cancellavano sistematicamente le popolazioni native che quel territorio avevano abitato e plasmato per millenni. È il punto che ritroveremo, in forma critica, con William Cronon.

La lezione è la stessa che attraversa tutto il saggio, ma resa visibile. La pittura non ha riflesso una "natura" che esisteva già là fuori, pronta a essere ritratta. Ha insegnato l'occhio a isolare una porzione di mondo, a incorniciarla, a contemplarla a distanza e a riverirla. La cornice del quadro è la costruzione culturale resa letterale: decide cosa è dentro (la Natura) e cosa resta fuori (noi che guardiamo, e tutto il lavoro umano che ha fatto quel paesaggio).

Leopardi: la natura matrigna

Nel 1827 Giacomo Leopardi pubblicò le *Operette morali*. Tra i dialoghi c'è uno che mette in scena un confronto improbabile: un viaggiatore islandese, che ha trascorso la vita a fuggire la civiltà per cercare una natura incontaminata, incontra la Natura personificata. Le racconta di aver patito per tutta la vita i rigori del clima, le malattie, i pericoli degli animali selvatici, il freddo del Nord e il caldo del Sud. Si lamenta: non aveva cercato di nuocere a nessuno, aveva semplicemente cercato di vivere in pace. Come mai la natura lo ha perseguitato così?

La Natura risponde con olimpica indifferenza: *«Quando io vi offendo in qualunque modo e con qualunque mezzo, io non me n'avvedo, sì come, in generale, non mi avvedo della vostra esistenza; se non in quanto, trattandovi come il resto, mi giovate.»* Non vi odio, dice la Natura all'Islandese. Non vi amo. Non so che esistete, se non come parte intercambiabile del meccanismo universale della vita e della morte. La crudeltà non è nel mio carattere, perché non ho carattere. Sono indifferente per costituzione.

Leopardi scrive questo negli stessi anni in cui Humboldt percorre le Ande e Goethe elabora la sua Naturphilosophie. Sono suoi contemporanei, eppure sembrano abitare mondi opposti. Dove i romantici vedono una madre vivente e generosa, Leopardi vede una matrigna cieca. Dove il sublime romantico trova consolazione e grandiosità, il sublime leopardiano trova l'annientamento della pretesa umana. *La Ginestra* (1836), ultima grande poesia, è scritta alla vista del Vesuvio che ha sepolto Pompei e che potrà sepellire tutto il resto: la ginestra che cresce sulle pendici del vulcano non si illude sulla propria fragilità, e questa onestà è la sua dignità.

La posizione di Leopardi non è pessimismo decorativo. È una critica epistemologica al romanticismo: la natura non parla agli umani, non li ama, non li contempla. L'attribuzione di significato morale al mondo naturale, la natura come rifugio, come modello, come redenzione, è proiezione umana. Il cosmo è silenzioso. La risposta giusta non è disperazione, ma solidarietà tra umani di fronte a un universo che non sa di

noi. Leopardi anticipa di oltre un secolo alcune delle intuizioni più radicali della filosofia dell'Antropocene, e lo fa senza lasciare la collina di Recanati.

Parte Terza: Il vivente, da Darwin a Lovelock

Darwin dissolve il confine

Nel 1859, con *L'origine delle specie*, Charles Darwin demolì il presupposto su cui era costruita la separazione cartesiana tra umani e natura: l'idea che gli esseri umani occupassero una categoria ontologica distinta e superiore rispetto al resto del vivente.

L'evoluzione per selezione naturale non conosce categorie privilegiate. Non c'è discontinuità fondamentale tra le specie, solo gradienti di parentela, variazioni accumulate nel tempo, adattamenti a condizioni mutevoli. Gli umani condividono con gli scimpanzé quasi il novantanove per cento del patrimonio genetico. Condividono con i lieviti i meccanismi fondamentali del metabolismo cellulare. Siamo emersi dallo stesso processo che ha prodotto le lumache, i pini, i coralli e le balene: un processo cieco, senza finalità, senza progetto. Non il vertice di un ordine prestabilito, un ramo, tra milioni di rami, di un albero che non ha cima.

Le conseguenze per il concetto di natura furono ambivalenti. Da un lato, la muraglia tra "umano" e "naturale" diventa insostenibile: se siamo evoluti da antenati non umani, come possiamo rivendicare una posizione fuori dalla natura? Ma dall'altro lato, il concetto si espande fino a rischiare di dissolversi. Se tutto ciò che esiste è il prodotto della

selezione naturale, incluso il linguaggio, la morale, l'arte, la religione, allora cos'è *contro* natura? La parola diventa sinonimo di *reale*, *esistente*, e smette di distinguere qualcosa da qualcos'altro.

Darwin abbatté anche la natura teleologica di Aristotele. L'evoluzione non ha *telos*: le specie non tendono verso un fine, non si *perfezionano*, non *migliorano* nel senso assoluto, si adattano alle condizioni locali, contingenti, temporanee. La natura non è un ordine orientato verso fini: è un processo senza direzione. Questa fu forse la rivoluzione più profonda, più della parentela con le scimmie, che la cultura popolare ridusse a scandalo. La perdita del telos significa la perdita della rete di senso in cui il concetto di natura era intessuto fin dall'antichità.

L'ecologia come disciplina: sistemi, non Eden

Nel 1866, sei anni dopo la pubblicazione tedesca dell'*Origine delle specie*, Ernst Haeckel coniò la parola *Ökologie*, ecologia, definendola come lo studio delle relazioni tra gli organismi e il loro ambiente. La nuova disciplina sembrava destinata a svelare finalmente cos'è davvero la natura, al di là delle proiezioni romantiche. Svelò qualcosa di diverso.

La prima cosa che l'ecologia mostrò è che non c'è equilibrio. Il concetto di "equilibrio della natura", l'idea romantica e pre-scientifica di un ordine stabile che si ristabilisce da solo, è una semplificazione insostenibile. Gli ecosistemi non tendono naturalmente verso uno stato di quiete: oscillano, si disturbano, subiscono incendi e alluvioni e seccità, collassano e si ricostruiscono in forme diverse. La stabilità che osserviamo in certi ambienti è un equilibrio dinamico, mantenuto da un sistema di interazioni in continua tensione, non una pace, ma una guerra fredda ecologica. La competizione, il parassitismo, la predazione, la simbiosi: tutto coesiste nella stessa trama, senza morale e senza preferenze.

La seconda cosa fu più scomoda ancora: il "wilderness", la natura incontaminata, l'Eden ecologico, si rivelò storicamente inesistente o, quando esisteva, il prodotto di specifiche vicende umane. William

Cronon, storico dell'ambiente americano, ha documentato nel saggio *The Trouble with Wilderness* (1995) come il concetto di wilderness presupponga una terra *vuota di umanità*, e questa presupposizione sia storicamente falsa. Le Americhe precolombiane erano profondamente modificate da millenni di agricoltura indigena, incendi controllati, caccia sistematica. Le foreste che i colonizzatori europei descrissero come "vergini" erano in parte il risultato del crollo demografico, fino al novanta per cento in alcune aree, delle popolazioni indigene dopo il contatto con le malattie europee. Il wilderness era, in parte, una foresta che stava ricrescendo su un silenzio umano. I parchi naturali che John Muir combatté per istituire furono creati anche attraverso la rimozione forzata delle popolazioni native che li abitavano da generazioni: per fare spazio alla natura incontaminata, bisognava prima fare vuoto degli umani che non corrispondevano all'immagine.

L'ecologia come scienza ha sistematicamente eroso il suolo su cui poggiava la natura come mito. Più la studiava, meno l'oggetto assomigliava all'immagine.

Lovelock: Gaia

Nel 1965 James Lovelock era un chimico dell'atmosfera che lavorava per la NASA su un problema pratico: come stabilire, a distanza, se un pianeta ospita vita? La sua risposta fu inaspettata. Non bisognava cercare singoli organismi: bisognava guardare la composizione dell'atmosfera. Un pianeta senza vita, come Marte o Venere, tende verso un equilibrio chimico inerte. Un pianeta con vita mantiene la sua atmosfera in uno stato di disequilibrio chimico permanente, perché gli organismi viventi la modificano continuamente per i propri fini. La vita si tradisce nell'aria che respira.

Questa intuizione lo portò a formulare, negli anni Settanta, in collaborazione con la microbiologa Lynn Margulis, la cosiddetta ipotesi Gaia: la biosfera terrestre (tutti gli organismi viventi) e il suo ambiente fisico (atmosfera, oceani, litosfera) formano un sistema complesso e autore-

golantesi che mantiene le condizioni adatte alla vita. La vita non è un ospite passivo dell'ambiente: lo modifica attivamente, e quelle modificazioni retroagiscono sull'ambiente in modo da mantenere le condizioni che la vita stessa richiede.

Gli esempi che Lovelock portava erano impressionanti. Il contenuto di ossigeno nell'atmosfera terrestre, il ventuno per cento, è rimasto stabile per centinaia di milioni di anni nonostante potenziali fluttuazioni enormi: una percentuale significativamente più alta causerebbe incendi globali spontanei; significativamente più bassa soffocherebbe la vita aerobica. La temperatura media della Terra è rimasta abitabile per oltre tre miliardi di anni nonostante un aumento del trenta per cento dell'intensità solare dal momento in cui la vita compì i suoi primi passi. Questi non sono equilibri passivi: sono omeostasi dinamiche, mantenute da cicli di feedback in cui il comportamento collettivo degli organismi regola l'ambiente su scala planetaria.

Gaia fu controversa, lo è ancora. L'accusa più frequente era di teleologia mascherata: l'ipotesi sembrava implicare che la Terra "voglia" mantenere condizioni adatte alla vita, come se avesse un'intenzione. Lovelock respinse questa lettura: si tratta di meccanismi di feedback, non di scopo. Ma la difficoltà a parlare di Gaia senza usare metafore intenzionali, la Terra che *risponde*, che *corregge*, che *tende* verso uno stato, segnala qualcosa di reale: il sistema è troppo complesso e troppo integrato per essere descritto adeguatamente con il lessico della fisica classica. La distinzione tra "organismi viventi" e "ambiente non vivente", che sembrava ovvia, diventa nel quadro di Gaia una distinzione metodologica provvisoria, non una separazione ontologica.

Naess: il sé ecologico

Nel 1973 Arne Naess, filosofo norvegese che aveva scalato l'Himalaya, letto Spinoza sulle montagne di Hallingskarvet e tradotto Gandhi nelle coordinate della riflessione ecologica, pubblicò su *Inquiry* un saggio breve destinato a dividere il pensiero ambientalista in due correnti:

The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. La distinzione era nel titolo. L'ecologia *superficiale* combatte l'inquinamento e l'esaurimento delle risorse in nome del benessere umano: la natura va protetta perché è utile, perché i servizi ecosistemici hanno valore economico, perché la biodiversità nasconde molecole farmaceutiche ancora da scoprire. L'ecologia *profonda* parte da una premessa diversa: tutti gli esseri viventi hanno valore in sé, indipendentemente dalla loro utilità per la nostra specie. La ragione per proteggere una balena non è che le balene ci commuovono, o che equilibrano gli ecosistemi marini. È che la balena ha un diritto all'esistenza che non dipende dal nostro sguardo.

La mossa più radicale di Naess fu però un'altra: il concetto di *sé ecologico*. Il problema dell'etica ambientale tradizionale era strutturale: come mi prendo cura di qualcosa di cui non sento di far parte? Il dovere verso la natura rimane esterno, imposto, faticoso. La risposta di Naess fu spostare il punto di partenza dal dovere all'identità. Il sé non è confinato nei limiti della pelle o del corpo individuale: può espandersi. Il genitore che rischia la vita per il figlio non sta applicando un principio morale; sta proteggendo sé stesso in senso allargato, senza sentire alcuna costrizione. Chi pratica meditazione per anni conosce esperienze di dissoluzione del confine tra sé e il mondo circostante. Spinoza, che Naess leggeva con devozione, aveva articolato la stessa intuizione nella forma del *Deus sive Natura*: un'unica sostanza di cui le menti e i corpi e le foreste e i mari sono modificazioni. *«Se il tuo sé nel senso ampio include un altro essere,»* scrisse Naess, *«non hai bisogno di esortazione morale per prendertene cura. Te ne prendi cura come ti prendi cura di te stesso, senza sentirti moralmente obbligato.»*

Il sé ecologico non è misticismo: è la conseguenza filosofica di ciò che Darwin e Lovelock avevano dimostrato scientificamente. Se siamo evoluti dallo stesso processo che ha prodotto i licheni e le querce, se la biosfera funziona come un sistema integrato di cui siamo parte, allora il confine tra il sé individuale e l'ecosistema è convenzionale, non ontologico. Naess elaborò questi principi nella sua *Ecosofia T*, dove la T stava per Tvergastein, la capanna spoglia a millecinquecento metri

sulle montagne di Hallingskarvet dove trascorreva ogni estate, senza elettricità e senza riscaldamento. Non era ascetismo: era il tentativo di far corrispondere il pensiero al luogo, la filosofia alla vita concreta.

Per il nostro saggio, Naess occupa una posizione cruciale e paradossale. È il pensatore che prese più sul serio di tutti la lezione della scienza ecologica e ne trasse la conseguenza etica più coerente. Ma il suo tentativo, nella sua grandiosità, mostra anche il limite del progetto: l'ecologia profonda presuppone ancora una distinzione tra un sé che si espande e una natura verso cui si espande. Il confine viene sfumato, non eliminato. L'idea di una natura dotata di valore intrinseco mantiene in piedi, pur rovesciandola di segno, la stessa separazione cartesiana che voleva superare. Sarà questa tensione irrisolta che Morton, Latour e Haraway raccoglieranno nella Parte Quinta, cercando di portare il ragionamento oltre il punto in cui Naess si era fermato.

Il paradosso: più la studiamo, più svanisce

Esiste un filo che collega Darwin, l'ecologia scientifica e Lovelock, e che punta nella stessa direzione: più la scienza naturale studia la "natura", più il concetto si destabilizza.

Darwin mostrò che il confine tra umano e non-umano è un gradiente, non una linea. L'ecologia mostrò che l'"equilibrio della natura" è un'astrazione e il "wilderness" una proiezione. Lovelock mostrò che il confine tra "vita" e "ambiente" è metodologico, non reale: il pianeta come sistema integrato non si lascia dividere in soggetti (organismi) e sfondo (ambiente fisico). Il terreno non è sfondo: è parte del sistema vivente, modificato dagli organismi e a sua volta modificante. L'atmosfera non è contenitore: è prodotto del metabolismo collettivo della biosfera.

Il paradosso è questo: la scienza è nata, in parte, per svelare cosa "la natura" sia davvero, al di là delle proiezioni culturali. E più la rivela, meno l'oggetto somiglia al concetto. Non perché il mondo fisico sia meno reale di quanto pensassimo, è più reale, più complesso, più inter-

connesso. Ma il contenitore che chiamavamo "natura", delimitato, separato, stabile, contrapposto all'umano, non corrisponde a quello che troviamo quando guardiamo da vicino.

Timothy Morton, filosofo e critico dell'estetica ecologica, ha formulato questa intuizione nel modo più radicale: il problema dell'ecologia non è che non ci prendiamo abbastanza cura della natura. Il problema è che il concetto stesso di "natura", come spazio separato, puro, esterno all'umano, è un ostacolo al pensiero ecologico. Finché pensiamo la natura come qualcosa che sta *là fuori*, possiamo illuderci di proteggerla dall'esterno, preservando alcune aree come riserve del pristino. Ma non funziona così. Il clima non ha confini. Le microplastiche non rispettano i parchi naturali. Gli inquinanti organici persistenti si trovano nel grasso delle balene dell'Artico e nel latte materno umano. Il *mesh*, la rete di interconnessioni tra tutti gli esseri viventi e non viventi, non ha un dentro e un fuori. Non c'è posto dove stare *fuori* dalla natura, perché non c'è posto che sia fuori dalla rete. Arriveremo a Morton nella Parte Quinta. Prima dobbiamo attraversare il momento in cui il paradosso è diventato crisi: l'Antropocene.

Parte Quarta: L'Antropocene, quando la natura finisce

McKibben: la fine della natura

Nel 1989 Bill McKibben pubblicò un libro il cui titolo era già una tesi: *The End of Nature*. Non la fine degli alberi, dei fiumi, degli animali. La fine della natura come categoria, come spazio separato, autonomo, indipendente dall'influenza umana.

L'argomento era semplice e devastante. I cambiamenti climatici causati dall'attività umana significano che non esiste più un angolo del pianeta che non rechi l'impronta della nostra presenza. L'aria che si respira nella foresta più remota ha una composizione chimica alterata dalle nostre fabbriche. La pioggia che cade sull'Amazzonia contiene inquinanti industriali prodotti in Europa e in Nordamerica. Il regime delle piogge sull'Himalaya dipende in parte dalle emissioni di CO_2 di Pechino e Mumbai. La temperatura alla superficie del mare Artico è influenzata dai motori di Los Angeles. Non c'è più un "fuori" dal sistema umano-planetario. Il confine che definiva la natura, ciò che esiste indipendentemente da noi, è stato attraversato senza ritorno.

McKibben scriveva con un tono elegiaco che tradiva la sua formazione: veniva dalla tradizione di Thoreau e John Muir, dal culto americano del wilderness come luogo di redenzione spirituale. Viveva il collasso di questo confine come un lutto. La sua generazione aveva creduto che proteggere la natura significasse preservare degli spazi intatti, tenerli

fuori dalla portata dell'industria e dell'urbanizzazione. Ora scopriva che il perimetro non bastava: il clima non rispetta le recinzioni dei parchi nazionali.

Il 1989 fu l'anno della caduta del Muro di Berlino, il mondo stava riorganizzando le sue mappe politiche. Mentre l'attenzione collettiva era rivolta alle piazze di Praga e Varsavia, McKibben annunciava che stava crollando un altro muro, invisibile ma più antico: quello tra l'umano e il naturale. Nessuno prestava molta attenzione.

Il nuovo nome dell'epoca

Nel 2000, durante una conferenza scientifica a Cuernavaca, in Messico, il chimico atmosferico olandese Paul Crutzen perse la pazienza. Il relatore continuava a parlare dell'Olocene, l'epoca geologica cominciata circa undicimila anni fa, con la fine dell'ultima glaciazione, come se fossimo ancora lì. Crutzen lo interruppe: *"No! Siamo nell'Antropocene!"* E poi uscì a riflettere sul termine che aveva appena pronunciato senza averlo preparato.

Due anni dopo, nel 2002, Crutzen pubblicò su *Nature* un articolo di una pagina intitolato *Geology of Mankind*, la geologia dell'umanità. La tesi: l'impatto umano sui sistemi terrestri è ormai di tale scala e permanenza da giustificare la proclamazione di una nuova epoca geologica. Non metaforicamente: stratigraficamente. I geologi del futuro, esaminando le rocce che si stanno formando oggi, troveranno uno strato inequivocabile, con microplastiche, isotopi radioattivi artificiali prodotti dai test nucleari, cemento, e una firma biologica caratteristica: la scomparsa di migliaia di specie e la diffusione globale di specie invasive trasportate dagli umani.

La domanda su *quando* cominciò l'Antropocene rimane aperta. Alcuni indicano la Rivoluzione Industriale, verso il 1800, con l'inizio dell'uso sistematico di combustibili fossili. Altri segnalano la *Grande Accelerazione* del dopoguerra, il periodo 1950-1970, in cui quasi tutti gli indicatori dell'impatto umano (popolazione, consumo energetico, produzione

di plastica, fissazione dell'azoto, emissioni di CO_2) iniziarono a crescere in modo esponenziale. Altri ancora indicano il 16 luglio 1945: il Trinity Test, la prima esplosione nucleare artificiale nel New Mexico, che depositò isotopi radioattivi nell'atmosfera e nei sedimenti di tutto il pianeta, una firma chimica globale e istantanea che nessun evento naturale avrebbe prodotto.

Nel 2024 la International Union of Geological Sciences ha votato contro la ratifica formale dell'Antropocene come nuova epoca. Ma il rifiuto ha riguardato aspetti tecnici della proposta stratigrafica, non la realtà del fenomeno. Il concetto rimane tra i più produttivi della scienza e della cultura contemporanea: non perché risolva le domande aperte, ma perché le costringe finalmente a essere poste nel modo giusto. Siamo una forza geologica. Questo cambia tutto, compreso il senso della parola "natura".

Koyaanisqatsi: l'Antropocene prima del nome

Vent'anni prima che Crutzen pronunciasse la parola, qualcuno aveva già mostrato la cosa. Nel 1982 il regista americano Godfrey Reggio, ex monaco, presentò *Koyaanisqatsi*, primo capitolo di una trilogia che proseguirà con *Powaqqatsi* (1988) e *Naqoyqatsi* (2002). Il titolo è una parola hopi che significa "vita fuori equilibrio", «un modo di vivere che richiede un modo diverso di vivere». Il film non ha dialoghi, non ha narrazione, non ha personaggi: è una sequenza di immagini, paesaggi naturali ripresi in time-lapse, formazioni geologiche, nuvole in movimento accelerato, montate accanto a città, autostrade, fabbriche, folle umane filmate con la stessa tecnica, fino a quando il traffico di un'autostrada e il flusso di un fiume diventano visivamente indistinguibili.

La colonna sonora di Philip Glass, costruita sugli stessi principi additivi e ripetitivi della sua musica minimalista, non commenta le immagini: le sostiene, le accelera, le rende ipnotiche. Non c'è una voce che dice "questo è un male". C'è solo la giustapposizione, lasciata

parlare da sola: il paesaggio geologico e il paesaggio industriale, ripresi con lo stesso linguaggio visivo, finiscono per rivelarsi la stessa cosa vista a scale di tempo diverse.

Koyaanisqatsi anticipa per via visiva ciò che l'Antropocene dirà per via scientifica: che non esiste più un confine fotografabile tra il sistema naturale e il sistema umano, che entrambi si muovono ormai secondo la stessa logica accelerata e sono diventati, agli occhi di una macchina da presa, lo stesso fenomeno.

Kolbert: la sesta estinzione e il cielo bianco

Elizabeth Kolbert percorse il mondo per anni a registrare ciò che l'Antropocene stava facendo agli altri esseri viventi. Il risultato fu *La sesta estinzione* (2014, Premio Pulitzer): un libro che costruisce il suo argomento come una sequenza di visite, una barriera corallina sbiancata nel Pacifico, una caverna nel Vermont dove i pipistrelli muoiono di una malattia fungina introdotta dall'Europa, una foresta in Panama dove una muffa sta sterminando le popolazioni di anfibi di tutto il pianeta, una riserva a Sumatra dove gli ultimi rinoceronti sumatrani sopravvivono in cattività perché in natura sono troppo pochi per riprodursi.

La Terra ha attraversato cinque grandi estinzioni di massa nella sua storia: eventi in cui una percentuale consistente delle specie viventi è scomparsa in un intervallo geologicamente breve. L'ultima, sessantasei milioni di anni fa, fu l'impatto dell'asteroide che cancellò i dinosauri non aviari. Quella attuale è la sesta, e la causa non è un asteroide ma una specie: *Homo sapiens*. Il tasso di estinzione attuale è stimato tra cento e mille volte il tasso di fondo delle ere geologiche precedenti. Il sottotitolo del libro, *An Unnatural History*, è preciso: una storia innaturale, perché causata da ciò che, nel quadro darwiniano, è comunque un prodotto della natura. Il paradosso è intenzionale.

Sotto un cielo bianco (2021) prende le mosse da dove *La sesta estinzione* si era fermata e spinge il ragionamento verso una conseguenza scomoda. Se abbiamo così profondamente alterato i sistemi planetari, la

domanda non è più se intervenire, stiamo già intervenendo, lo siamo stati per secoli. La domanda è *come*. Kolbert visita i laboratori e i cantieri dove si sta sperimentando la risposta: la reintroduzione di specie estinte o quasi, la bioingegneria di coralli resistenti al calore, la fertilizzazione degli oceani con ferro per aumentarne l'assorbimento di CO_2, e infine il progetto più radicale di tutti: l'iniezione di aerosol solforico nella stratosfera per riflettere la luce solare e raffreddare il pianeta. Il risultato di questa ultima tecnica, se mai venisse applicata su larga scala, sarebbe un cielo perennemente velato di bianco: non il blu diretto della luce solare, ma la luce diffusa di una falsa nebbia artificiale permanente.

Il titolo è un'immagine e una domanda. La natura del futuro è un cielo bianco: un sistema planetario così fortemente gestito che perfino la luce che riceviamo dal sole sarà mediata da una nostra scelta ingegneristica. Non c'è ritorno a un baseline pre-umano. C'è solo un avanzamento verso forme di relazione sempre più intense e deliberate tra la nostra specie e i sistemi viventi del pianeta. Il problema non è se intervenire: è come farlo senza peggiorare ciò che si cerca di correggere.

Pievani e Varotto: il pianeta che abbiamo ereditato

C'è un rischio nel discorso sull'Antropocene: quello dell'astrazione. Il sistema Terra, la biosfera, i cicli biogeochimici, categorie necessarie ma distanti, difficili da abitare con l'immaginazione. Telmo Pievani e Mauro Varotto, filosofo della biologia il primo, geografo il secondo, hanno lavorato per anni a riportare l'Antropocene alla scala del paesaggio concreto.

In *Il giro del mondo nell'Antropocene* (2021) percorrono il pianeta visitando i luoghi in cui la firma umana è più leggibile: l'Artico che si scioglie, le barriere coralline che imbiancano, le metropoli asiatiche che crescono su suoli argillosi che affondano sotto il proprio peso, le

pianure agricole che hanno sostituito le foreste tropicali. Non un catalogo di catastrofi, un'indagine geografica sulla forma che il mondo sta assumendo per effetto della nostra presenza.

In *Viaggio nell'Italia dell'Antropocene* (2021) la stessa indagine si fa domestica e per questo più penetrante. L'Italia è uno degli archivi più densi del mondo per quanto riguarda la storia delle interazioni tra umani e paesaggio. La Pianura Padana è una delle aree più trasformate d'Europa: non dall'industrializzazione moderna, ma da secoli e millenni di drenaggio, bonifica, irrigazione, selezione delle colture. Le terrazze liguri, i canali veneziani, i boschi appenninici gestiti per secoli come risorsa: tutto ciò che sembra "natura italiana" è in realtà il sedimento di migliaia di anni di relazione tra comunità umane e territorio. L'Antropocene italiano non cominciò nel 1945, cominciò con i Romani, e probabilmente prima.

Questo è il contributo specifico di Pievani e Varotto al nostro argomento: la dimostrazione che la "natura" italiana che gli italiani proteggono, visitano e rimpiangono è già, nella quasi totalità, un paesaggio culturale. Il bosco che sembra selvaggio è il bosco che i carbonai non tagliarono perché inaccessibile, o che ricrebbe dopo che un villaggio medievale fu abbandonato. Il torrente di montagna ha il suo tracciato attuale in parte perché qualcuno, secoli fa, costruì un muro che lo deviò. L'Antropocene non è un futuro che si avvicina: è un passato che non abbiamo mai smesso di costruire.

Parte Quinta: Dopo la natura, nuove figure

Latour: non siamo mai stati moderni

Bruno Latour, sociologo, filosofo, storico della scienza, morto nel 2022, ha dedicato cinquant'anni di lavoro a smontare la distinzione su cui poggia il concetto moderno di natura: la separazione tra fatti (naturali, oggettivi, scoperti dalla scienza) e valori (sociali, soggettivi, prodotti dalla politica). La separazione ci sembra ovvia. È una finzione, sosteneva Latour, e una finzione che non abbiamo mai davvero praticato.

Il titolo del suo libro più famoso, *Non siamo mai stati moderni* (1991), è la tesi. La modernità si è definita attraverso quella che Latour chiama la "Costituzione moderna": un accordo implicito che teneva rigorosamente separati il mondo della natura (studiato dagli scienziati, che si limitano a scoprire fatti preesistenti) e il mondo della società (analizzato dai sociologi e dai politici, che gestiscono valori umani). Ma mentre questa separazione veniva dichiarata e rafforzata in teoria, attraverso le istituzioni, le discipline, le metodologie, nella pratica la modernità produceva incessantemente *ibridi*: entità che sono simultaneamente naturali e sociali, oggetti e soggetti, fatti e valori.

Il buco nell'ozono: è un fatto naturale o un fatto politico? È entrambe le cose, è il prodotto di sostanze chimiche industriali (CFC), studiato dalla chimica dell'atmosfera, regolato da trattati internazionali, che ha effetti sulla salute umana e sulla biodiversità. Non si lascia assegnare

pulitamente né alla colonna "natura" né alla colonna "cultura". Così il virus dell'AIDS: biologico? Sociale? Entrambi, la sua diffusione è plasmata dalla povertà, dall'omofobia, dalla politica sanitaria, dall'economia farmaceutica. Così il clima, la selvicoltura, l'agricoltura intensiva, le razze animali selezionate, le foreste gestite. La modernità ha prodotto ibridi in quantità industriale mentre sosteneva di tenere separati i due regni.

David Quammen ha dato a questa intuizione la scala di un libro intero. *Spillover* (2012) ricostruisce la storia delle malattie zoonotiche, quelle che compiono il salto da una specie animale all'uomo, Ebola, SARS, Nipah, HIV, e mostra come ciascuna nasca esattamente nel punto che la "Costituzione moderna" vorrebbe tenere separato: la foresta deforestata, il mercato di animali selvatici, l'allevamento intensivo ai margini dell'habitat naturale. Il virus non sceglie da quale lato del confine natura/cultura presentarsi: emerge dove l'attività umana comprime lo spazio tra le specie, costringendo a un contatto che l'ecologia avrebbe altrimenti tenuto a distanza. Quammen scriveva nel 2012, sette anni prima che il mondo imparasse cosa significhi un "evento di spillover" su scala globale: il suo libro descrive, con dettagliata precisione, il meccanismo che avrebbe prodotto la pandemia da SARS-CoV-2.

La conclusione: non siamo mai stati moderni perché non abbiamo mai davvero praticato la separazione che proclamavamo. Abbiamo vissuto con ibridi, quasi-oggetti, quasi-soggetti, entità che attraversano il confine, senza riconoscerli come tali. L'Antropocene è il momento in cui questa cecità diventa insostenibile. Il clima non è né natura né cultura: è entrambe le cose insieme, in modo che nessuna analisi separata potrà mai cogliere completamente. Le questioni ecologiche non sono questioni scientifiche che poi diventano politiche, sono questioni ibride dall'inizio. Pensarle come tali è la premessa di ogni risposta adeguata.

Morton: ecologia senza natura

Timothy Morton, filosofo britannico, professore a Houston, ha proposto una delle mosse concettuali più radicali nel dibattito sulla natura: abolirla. Non come atto nichilista, ma come necessità ecologica.

In *Ecology without Nature* (2007) Morton sostiene che il concetto di natura, così come funziona nella nostra tradizione estetica e culturale, come spazio separato, puro, esterno all'umano, è un ostacolo al pensiero ecologico, non il suo fondamento. Finché pensiamo la natura come qualcosa che sta là fuori, possiamo illuderci di poterla proteggere dall'esterno, dall'alto, come gestori di un sistema che non ci appartiene. Ma questo è esattamente il gesto che ha prodotto la crisi: trattare il mondo non-umano come un oggetto disponibile, separato, governabile.

Il pensiero ecologico autentico richiede di riconoscere che non stiamo dentro né fuori dalla natura. Siamo nodi in una rete di interdipendenze con altri esseri, una rete che Morton chiama *mesh*: la trama, l'intreccio. Il mesh non ha confini interni. Non c'è una linea che separa il naturale dall'artificiale, il selvaggio dall'addomesticato, l'umano dal non-umano. C'è solo la trama, infinitamente connessa.

Hyperobjects (2013) introduce un altro strumento concettuale destinato a diventare centrale nel dibattito. Gli *iperoggetti* sono entità distribuite nello spazio e nel tempo in modo così massiccio che non possiamo mai incontrarle direttamente, solo attraverso le loro manifestazioni locali e parziali. Il clima è un iperoggetto. La biosfera è un iperoggetto. L'evoluzione è un iperoggetto. La radioattività globale è un iperoggetto. Li possiamo toccare attraverso questa siccità, questo ciclone, questa mutazione genetica, questa lettura del contatore Geiger, ma non li possiamo mai cogliere nella loro interezza. Sono ovunque e in nessun posto. Ci precedono e ci sopravvivranno. E sono *vischiosi*: una volta che li hai incontrati, non te ne puoi liberare. Il cambiamento climatico ti segue ovunque, in ogni conversazione, in ogni decisione politica, in ogni progetto architettonico.

Il concetto di natura come qualcosa di separato, gestibile, circoscrivibile era incompatibile con l'esistenza degli iperoggetti. Con la crisi climatica, gli iperoggetti sono diventati impossibili da ignorare. E con loro, è diventato impossibile ignorare che il confine tra noi e il non-umano è una finzione che il mesh sfida continuamente, da ogni direzione.

Cronon: il problema del wilderness

William Cronon, storico dell'ambiente americano, pubblicò nel 1995 un saggio destinato a fare scandalo: *The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature*. Il titolo era già una provocazione per il movimento ambientalista americano, che aveva costruito la propria identità attorno alla difesa del wilderness.

L'argomento di Cronon: il wilderness, la natura incontaminata, disabitata, sublime, non è una realtà preesistente che gli umani hanno protetto dalla modernità. È una costruzione culturale specifica, storicamente situata, con una genealogia precisa. Prima del Romanticismo, "wilderness" era una parola a connotazione negativa: uno spazio pericoloso, disordinato, ostile. Il Romanticismo lo trasformò nel luogo del sublime, dell'incontro con il divino, della rigenerazione spirituale. John Muir e i fondatori del movimento conservazionista americano ne fecero una teologia laica: la natura selvaggia come cattedrale dell'America, il luogo dove l'anima si purifica dal degrado della civiltà industriale.

Il problema è che questa teologia richiedeva un territorio *vuoto di umani*. E i territori che venivano designati come wilderness non erano affatto vuoti: erano abitati da millenni da popolazioni indigene che li avevano plasmati con caccia sistematica, incendi controllati, pratiche agricole. Il parco di Yellowstone fu istituito nel 1872 rimuovendo con la forza gli Shoshone e gli altri popoli che lo abitavano. I parchi nazionali americani nacquero come wilderness costruendo il silenzio dei loro abitanti preesistenti. La natura incontaminata fu creata cancellando le tracce di chi l'aveva abitata per generazioni.

Cronon non dice che i parchi naturali siano inutili o che non vadano protetti. Dice che l'ideologia del wilderness, con la sua richiesta di purezza e di assenza umana, non è una guida adeguata per pensare il nostro rapporto con il mondo non-umano. Crea una dicotomia falsa: o natura pristina (nessun umano) o natura degradata (umani presenti). Non lascia spazio al vasto territorio intermedio dei paesaggi vissuti, gestiti, abitati, le foreste coltivate, i terrazzamenti, i pascoli d'alta quota, le vigne, che costituiscono la maggior parte del mondo vivente in cui viviamo e che meritano cura almeno quanto le aree protette più famose.

Una storia vera ha reso quella critica meno astratta. Nel 1996 Jon Krakauer pubblicò *Into the Wild*, la ricostruzione della breve vita di Christopher McCandless, un giovane laureato che nel 1990 abbandonò famiglia, denaro e identità per inseguire, letteralmente, il mito del wilderness: arrivò in Alaska da solo, senza esperienza di sopravvivenza, e si stabilì in un autobus abbandonato lungo la Stampede Trail, dove morì di stenti dopo poco più di cento giorni. Sean Penn ne trasse un film nel 2007. La storia commosse milioni di lettori e spettatori come un'epopea di purezza e ricerca, ma è anche, letta attraverso Cronon, una dimostrazione involontaria della sua tesi: McCandless cercava una natura assoluta, senza tracce umane, e morì dentro un manufatto industriale, un autobus della Fairbanks City Transit System abbandonato decenni prima, in un territorio attraversato da cacciatori, trapper e cercatori per oltre un secolo. Anche l'Alaska più remota, quella in cui un ventiquattrenne andò a cercare l'assenza totale dell'uomo, non era mai stata vuota come la sua immaginazione la richiedeva.

Haraway: restare col problema

Donna Haraway, filosofa e storica della scienza americana, ha un approccio che si può riconoscere da un solo tratto: rifiuta entrambe le uscite facili. Né l'ottimismo tecnologico, la promessa che l'ingegneria

salverà tutto, né il catastrofismo, la certezza che sia già troppo tardi. *Staying with the Trouble* (2016): restare col problema. Non risolverlo, non fuggirlo. Abitarlo.

Il problema che Haraway vuole abitare è la crisi ecologica nel suo insieme, con tutta la sua complessità e il suo disagio. La risposta che propone non è tecnica né politica nel senso ordinario, è relazionale. *Fare parentela, non bambini*: la frase provocatoria che apre il libro. In un pianeta sovraffollato con risorse sotto pressione, l'imperativo non è riprodursi biologicamente ma costruire reti di cura e responsabilità verso gli altri esseri, umani e non-umani, con cui condividiamo il mondo. Non un programma politico: una pratica.

Il termine che propone per il nostro tempo è *Chthulucene*, un neologismo costruito su *chthulu* (il nome di un ragno, non del mostro di Lovecraft) e *kainos* (nuovo, recente). Un'epoca non definita dal dominio di una specie ma dalla simpoiesi, il fare-insieme, di molte specie interdipendenti. Contro l'*autopoiesi* (il fare-da-sé dei sistemi chiusi), Haraway propone la simpoiesi come modello: i sistemi viventi non si costruiscono da soli, si costruiscono in relazione, in risposta, in dipendenza reciproca. Il corallo e le sue alghe simbionti. Il lichene e il suo fungo. Il bosco e i suoi micorrizi. Noi e i miliardi di batteri che abitano il nostro intestino. Siamo sempre già un noi plurale.

Per il nostro saggio, Haraway indica la direzione più radicale: non "proteggere la natura", che presuppone distanza, separazione, gestione dall'esterno, ma imparare a fare kin, a riconoscere parentela, con i non-umani specifici che condividono il nostro territorio. Non un programma generale per "l'ambiente", ma attenzione e responsabilità verso questo bosco, questa specie, questo fiume. La particolarità contro l'astratto.

Quando l'arte smette di dipingere la natura

Nella Parte Seconda abbiamo visto la pittura mettere una cornice attorno al mondo e insegnare l'occidente a vedere "la Natura" come spettacolo da contemplare a distanza. Nel Novecento, mentre il concetto entra in crisi, l'arte compie il gesto opposto: toglie la cornice, esce dal quadro, entra nel territorio. Smette di rappresentare la natura dall'esterno e comincia a intervenire dentro di essa, fino a rendere indistinguibili l'opera e il paesaggio, il gesto umano e il processo fisico.

È la *Land Art*, nata negli Stati Uniti alla fine degli anni Sessanta. Nel 1970 Robert Smithson costruisce con le ruspe la *Spiral Jetty*, una spirale di basalto e fango lunga quasi cinquecento metri che si avvolge nelle acque del Great Salt Lake, nello Utah. Non è un quadro che ritrae un lago: è una forma costruita dentro il lago, esposta al sale, all'evaporazione, alle alghe rosse, che negli anni la sommergono e la riaffiorano. L'opera non sta di fronte alla natura, è soggetta ai suoi processi, anzi è uno di quei processi. Walter De Maria pianta nel deserto del New Mexico *The Lightning Field* (1977), una griglia di pali metallici che attendono il fulmine. Richard Long fa dell'atto stesso del camminare un'opera (*A Line Made by Walking*, 1967), una traccia minima nell'erba destinata a richiudersi. Andy Goldsworthy compone foglie, ghiaccio, pietre in figure effimere e le fotografa mentre si disfano. Nessuno di questi gesti "rappresenta" la natura: tutti la attraversano, la usano, le si consegnano.

Un caso porta il ragionamento al suo limite. Nel 1982 Agnes Denes semina e raccoglie due acri di grano, *Wheatfield, A Confrontation*, su una discarica bonificata di Lower Manhattan, a pochi passi da Wall Street e dalle torri del World Trade Center. Il campo "naturale" più innaturale possibile, piantato nel cuore finanziario del pianeta, mostra che ciò che chiamiamo natura e ciò che chiamiamo civiltà non sono due territori separati ma una scelta su cosa coltivare, dove, e perché.

Negli ultimi decenni la fotografia raccoglie il testimone. Edward Burtynsky ritrae con grande formato miniere, cave di marmo, giacimenti petroliferi, discariche di rifiuti elettronici, campi prosciugati: paesaggi

interamente fabbricati dall'attività umana, di una bellezza terribile che applica la categoria romantica del sublime non più alle montagne ma alle ferite industriali del pianeta. Il suo lavoro confluisce nell'*Anthropocene Project* e nel film documentario *Anthropocene: The Human Epoch* (2018). Olafur Eliasson, con *Ice Watch* (2014), trasporta blocchi di ghiaccio staccati dalla calotta groenlandese nelle piazze delle città europee e li lascia sciogliere davanti ai passanti: porta fisicamente dentro lo spazio umano la "natura" che si sta dissolvendo, e la rende impossibile da guardare a distanza.

Dove la pittura romantica costruiva un confine per separare la Natura e venerarla, quest'arte lo cancella, o lo rivolta contro il mondo umano per mostrare che un fuori non c'è. Fa con gli occhi e con i corpi ciò che Latour e Morton fanno con i concetti: dissolve la linea tra il naturale e l'artificiale. E in questo si avvicina a un'altra forma di risposta non concettuale, quella di cui parleremo ora: le storie.

Rispondere con le storie

Se la "natura" si sta dissolvendo come categoria, erosa da Latour, abolita da Morton, storicamente relativizzata da Cronon, trasformata in simpoiesi da Haraway, cosa rimane come strumento per pensare il nostro rapporto con il mondo non-umano? Una risposta possibile, che emerge da tradizioni diverse, è: le storie. Non la teoria, non il concetto, la narrazione di cose particolari, in luoghi particolari, in momenti particolari.

John Green, scrittore americano noto soprattutto per i romanzi per adolescenti, pubblicò nel 2021 *The Anthropocene Reviewed*, *Benvenuti nell'Antropocene*: una raccolta di saggi brevi in cui recensisce, con un sistema a cinque stelle, aspetti del mondo plasmato dagli umani. Le oche del Canada. I tramonti. I pinguini di Madagascar. La catena di supermercati Piggly Wiggly. La tastiera QWERTY. L'approccio è deliberatamente obliquo: per abitare l'Antropocene come concetto astratto, Green lo scompone in frammenti concreti, lo avvicina attraverso

memorie personali e dettagli incongrui. Il tono oscilla tra il comico e il malinconico, la tonalità giusta per chi tenta di essere presente in un'epoca che supera qualsiasi singola comprensione.

Matteo Meschiari, antropologo e scrittore italiano, pratica un'ecologia ancora più sperimentale. In *Antropocene fantastico* (2021) mescola saggio e fiction, scienza e narrazione speculativa, per produrre un tipo di pensiero che non aspira alla sintesi ma all'immersione. Non si tratta di illustrare la teoria con degli esempi: si tratta di usare l'immaginazione come strumento cognitivo legittimo per pensare ciò che sfugge alla concettualizzazione diretta. Il fantastico come metodo.

Gary Snyder, poeta americano della Sierra Nevada, Premio Pulitzer per *Turtle Island* nel 1975, ha praticato per settant'anni una forma di risposta che potremmo chiamare, prendendo in prestito il titolo del suo libro più denso, *la pratica del selvatico*. Non la difesa della natura in astratto: l'attenzione quotidiana a un luogo specifico. Snyder ha vissuto per decenni in una casa costruita con le proprie mani nella Nevada County, in California, ha studiato il buddhismo zen in Giappone, ha frequentato le tradizioni delle culture indigene del Nordamerica, e ha ricombinato tutto questo non come sincretismo decorativo ma come pratica: la non-separazione tra il sé e l'ambiente non è un principio filosofico da difendere, è un'esperienza da coltivare ogni mattina, camminando sul terreno che si conosce nome per nome. Il *bioregionalismo* che ha contribuito a fondare non chiede di salvare "la natura": chiede di conoscere il proprio posto, il bacino idrografico, le stagioni, le specie locali, i nomi delle cose nei diversi strati del tempo, geologico, ecologico, umano. Dove Morton scioglie il concetto di natura con la filosofia e Haraway lo sostituisce con reti di cura, Snyder lo aggira con l'attenzione: la risposta alla crisi ecologica non è una politica generale, ma la capacità di vedere con precisione ciò che è qui, adesso, e che nessun concetto universale potrà mai del tutto contenere.

Tutti e tre, per strade molto diverse, indicano la stessa direzione: dove il concetto di natura ha fallito, forse può riuscire la storia. Non perché le storie siano più vere delle teorie, ma perché alcune cose possono

essere dette solo attraverso la particolarità, l'irripetibilità, il dettaglio che non si generalizza. La crisi ecologica non è solo un problema da risolvere: è un'esperienza da abitare, da raccontare, da trasmettere. E per questo abbiamo bisogno di linguaggi che Aristotele, Cartesio e persino Morton non possono offrire da soli.

Parte Sesta: Il naturale come ideologia

"Naturale" come marchio

Nell'Unione Europea non esiste una definizione legale di "naturale" per la maggior parte delle categorie alimentari e cosmetiche. Il termine è sostanzialmente libero: chiunque può scrivere "ingredienti naturali" su qualsiasi prodotto senza incorrere in sanzioni specifiche. Il risultato è visibile sugli scaffali di qualsiasi supermercato: succhi di frutta "naturali" che contengono conservanti sintetici, cosmetici "naturali" che usano siliconi di derivazione petrolifera, acque minerali "naturali" (come se potessero essere artificiali), snack "naturali" che superano soglie di sale e zucchero che nessun alimento non trasformato raggiungerebbe.

La parola "naturale" nel marketing contemporaneo non descrive una composizione chimica, un processo produttivo o un effetto sulla salute. Descrive un'identità morale. Il prodotto "naturale" promette che chi lo acquista è una persona che sceglie l'autentico, il sano, il non-contaminato. L'acquisto non è una transazione commerciale: è un atto di posizionamento simbolico. Si compra il "naturale" per la stessa ragione per cui, seguendo Rousseau, si va in montagna, per sentirsi per un momento fuori dalla corruzione dell'artificiale.

Questa logica funziona perché attinge a qualcosa di reale: l'inquietudine di fronte alla complessità dei sistemi produttivi moderni, la difficoltà di sapere cosa c'è davvero in ciò che mangiamo o applichiamo sulla pelle, il desiderio legittimo di orientarsi in un mercato opaco. Ma la risposta che il marketing offre, il marchio "naturale" come segnale di fiducia, è vuota. Non garantisce nulla sul prodotto: garantisce solo che il produttore ha capito quali parole vuole sentire il consumatore.

Il mito del naturale

Nel 2019 Dario Bressanini e Beatrice Mautino pubblicarono *Contro natura*: una demolizione sistematica, condotta con rigore scientifico e un certo piacere polemico, dell'equivalenza *naturale = buono* che governa buona parte del discorso pubblico su alimentazione, salute e ambiente.

Il primo argomento è chimico. "Naturale" e "artificiale" non sono categorie tossicologiche significative. Tra le sostanze più tossiche conosciute ci sono prodotti naturali: la tossina botulinica (naturale), l'arsenico (naturale), la cicutina (naturale), l'amanitina delle Amanita phalloides (naturale). I semi di mela contengono cianuro (naturale). Nel frattempo, molte sostanze sintetizzate in laboratorio, i farmaci, alcune vitamine, molti conservanti alimentari, sono perfettamente sicure o addirittura benefiche. La molecola è identica a prescindere da dove sia stata prodotta: la vitamina C sintetica è chimicamente indistinguibile dalla vitamina C estratta dagli agrumi. Il "naturale" non dice nulla di utile sulla sicurezza.

Il secondo argomento è agricolo. Quasi nessun alimento che mangiamo è "naturale" nel senso di non modificato dall'intervento umano. La banana moderna è un ibrido sterile, il risultato di millenni di selezione artificiale: il frutto originale è piccolo, pieno di semi duri, quasi immangiabile. Il mais attuale non assomiglia quasi per niente al teosinte selvatico da cui è stato sviluppato. Il frumento che usiamo per il pane è un esaploide, un organismo con sei set di cromosomi, prodotto

da incroci complessi avvenuti circa diecimila anni fa. I "prodotti naturali" che consumiamo sono costruzioni culturali antiche, non nature selvagge imbottigliate.

Il terzo argomento è il più politicamente urgente: la *naturalistic fallacy*, la fallacia naturalistica, è pericolosa quando si applica alla medicina. Il rifiuto dei vaccini "chimici" a favore di rimedi "naturali", il ricorso alle terapie alternative come alternativa ai trattamenti oncologici convenzionali, la diffidenza verso tutto ciò che porta il nome di un'azienda farmaceutica, questi non sono capricci irrazionali. Sono le conseguenze logiche di un'idea che la cultura di massa ha assorbito da Rousseau in poi: che il naturale sia buono per definizione e l'artificiale sia sospetto per definizione. L'idea è poeticamente suggestiva. Clinicamente, può uccidere.

Daston: la natura come norma

Lorraine Daston, storica della scienza al Max Planck Institute di Berlino, pubblicò nel 2019 un libro breve e preciso con un titolo identico a quello di Bressanini e Mautino: *Contro natura*. Non è una coincidenza: è un segnale che qualcosa nel dibattito pubblico contemporaneo ha portato autori molto diversi a convergere sullo stesso bersaglio.

Il bersaglio di Daston è più antico e più radicato. Non è il marketing alimentare, è la storia millenaria dell'appello alla natura come argomento morale. Per secoli, in Occidente, "è contro natura" è stato sufficiente per chiudere una discussione etica. Ma cosa significa esattamente quest'appello? Daston distingue tre varianti, che storicamente si sono alternate e sovrapposte.

La prima: la natura come *regolarità*. Ciò che accade regolarmente in natura dovrebbe accadere; le deviazioni dalla norma naturale sono moralmente sospette. Questa logica ha giustificato la condanna dell'omosessualità (rara in natura, errato empiricamente, ma questo è un altro problema), della contraccezione, delle pratiche sessuali non riprodutti-

ve. Il problema è ovvio: in natura accadono regolarmente infanticidio, violenza sessuale, cannibalismo. La mera frequenza naturale non è una guida morale.

La seconda: la natura come *progetto*. Gli esseri viventi sono stati progettati, da Dio, o dall'evoluzione, o da entrambi, per uno scopo specifico; usarli contrariamente al loro scopo naturale è sbagliato. Questa è la tradizione aristotelico-tomista: il fine naturale della sessualità è la riproduzione; qualsiasi atto sessuale non ordinato alla riproduzione viola la finalità naturale. Il problema: chi stabilisce quale sia il "fine naturale"? E su quale base?

La terza: la natura come *impulso spontaneo*. Le nostre inclinazioni naturali, istinti, emozioni, desideri non educati, sono una guida affidabile al bene. Questa è la tradizione rousseauiana. Il problema: gli impulsi spontanei includono tanto la solidarietà quanto l'aggressività, tanto l'empatia quanto il tribalismo. Quale impulso "naturale" seguire?

Daston non dice che queste distinzioni siano prive di senso. Dice che l'appello alla natura, come argomento morale, è sistematicamente instabile: il contenuto di ciò che si chiama "naturale" varia enormemente a seconda di chi parla, in quale momento storico e con quale interesse. La forma retorica è costante; il contenuto è intercambiabile. È uno dei più antichi trucchi dell'argomentazione morale, e funziona ancora benissimo.

L'ambientalismo come religione

Enrico Testa, detto Chicco, ex presidente di Legambiente, ex presidente di Enel, da anni voce polemicamente scomoda nel dibattito ambientale italiano, ha pubblicato *Contro (la) natura* (con le parentesi nel titolo, che già dice qualcosa sull'intenzione). Terzo libro in questa sezione con "contro natura" nel titolo: non è una coincidenza editoriale, è il segnale che qualcosa nel discorso sulla natura sta richiedendo un confronto critico da direzioni molto diverse.

La tesi di Testa: una parte dell'ambientalismo contemporaneo ha smesso di essere un movimento razionale e scientifico e si è trasformato in un sistema di credenze con caratteristiche para-religiose. La natura è diventata il sacro; l'intervento umano è diventato peccato; le tecnologie che potrebbero effettivamente ridurre l'impatto ambientale, l'energia nucleare, l'agricoltura di precisione, la modificazione genetica, la geoingegneria, vengono rifiutate come eresie, non valutate come opzioni. La purezza ideologica prevale sulla riduzione del danno reale.

Testa è un provocatore con un'agenda, e le sue posizioni sono contestabili su molti punti. Ma ha intercettato qualcosa di reale: esiste un ambientalismo che non distingue tra la protezione degli ecosistemi (obiettivo verificabile empiricamente) e la preservazione di un'idea di natura pura e intatta (obiettivo culturale e in larga misura mitico). Quando il confine tra ecologia scientifica e mitologia naturalistica diventa poroso, si rischia di combattere battaglie sbagliate, contro il nucleare in Germania mentre si brucia più lignite, contro i pesticidi di sintesi mentre si promuovono pesticidi "biologici" di tossicità equivalente, contro i cibi geneticamente modificati mentre si ignorano metodi di miglioramento delle piante ben più invasivi ma privi del marchio "OGM".

L'osservazione di Testa non riguarda la gravità della crisi ecologica, che non mette in discussione, ma gli strumenti con cui la si vuole affrontare. E la domanda che pone vale la pena tenerla aperta: quando difendiamo "la natura", stiamo difendendo gli ecosistemi reali o stiamo difendendo un'idea di natura che abbiamo costruito nei secoli e di cui questo saggio ha cercato di tracciare la storia?

L'uso politico della natura

La natura è l'argomento più versatile del discorso politico occidentale. Destra e sinistra, progressisti e conservatori, ecologisti e nazionalisti: tutti vi attingono, con contenuti opposti e struttura retorica identica.

A sinistra, la natura è stata storicamente il limite del capitalismo, il bene comune che il mercato non può privatizzare, la fonte di diritti che trascendono la legge positiva. Il movimento dei diritti della natura, che ha portato alcuni paesi a riconoscere personalità giuridica a fiumi e foreste, estende la logica dei diritti umani ai non-umani, radicandola in una concezione della natura come soggetto, non oggetto. L'ecofemminismo ha collegato il dominio sulla natura al dominio sulle donne, leggendo entrambi come prodotti della stessa logica patriarcale di controllo e sfruttamento.

A destra, la natura è stata la fonte delle gerarchie sociali e dei ruoli di genere: ciò che è "naturale", biologicamente determinato, evolutivamente stabilito, non dovrebbe essere modificato dall'ingegneria sociale. "Contro natura" come formula di condanna morale verso l'omosessualità, l'identità transgender, la fluidità di genere. La natura come argomento contro il mutamento, a favore della tradizione, del biologico, del dato.

Nella tradizione nazionalista e fascista, la natura ha assunto la forma del *Heimat*, la patria come paesaggio, il territorio come radice dell'identità etnica. Il *Blut und Boden* nazionalsocialista, sangue e suolo, connetteva l'identità del popolo alla terra specifica che abitava. Alcune forme di ambientalismo storico europeo, la protezione del paesaggio come protezione dell'identità nazionale, hanno avuto legami con questa tradizione, anche quando i militanti non ne erano consapevoli.

La struttura è sempre la stessa: *questo è naturale, quindi è giusto* (o *questo è contro natura, quindi è sbagliato*). Il contenuto di "naturale" è intercambiabile, dipende da chi parla e da cosa vuole giustificare. Daston aveva ragione: l'appello alla natura è una forma retorica senza contenuto stabile. Chi controlla cosa si chiama "naturale" controlla qualcosa di molto prezioso: l'autorità del fatto su cui appoggiarsi per chiudere il dibattito morale.

Il paradosso finale: proprio nel momento in cui la scienza ci dice che la "natura" come spazio separato e autonomo non esiste più, che viviamo in un pianeta interamente trasformato dall'attività umana, l'appello politico alla natura è più intenso che mai. Tutti la difendono. Nessuno è sicuro di sapere cosa.

Epilogo: La natura non esiste, e allora?

Cosa rimane quando cade la parola

Torniamo alla veduta con cui è cominciato questo saggio. L'Altopiano di Pine'. Le montagne tutt'intorno, i laghi in basso. La stessa luce, la stessa aria, gli stessi larici.

Niente di ciò che vediamo è scomparso. Gli alberi sono là. Le montagne. Il lago. I rapaci che planano sulle correnti termiche. I funghi sotterranei che connettono le radici. I microbi nel suolo che trasformano la materia organica in nutrimento disponibile. Il vento che porta semi da versanti lontani. Tutto questo è reale, più reale, più complesso, più interconnesso di quanto il concetto di "natura" abbia mai saputo dire.

Ciò che è caduto non è il mondo. È il contenitore con cui lo organizzavamo: la parola "natura" come spazio separato, puro, contrapposto all'umano. Quel contenitore era una costruzione, l'abbiamo tracciata lungo sei parti: dalla filosofia greca al macchinismo cartesiano, dall'eden di Rousseau all'invenzione romantica di Humboldt, dalla sfida leopardiana all'ecologia che smonta il wilderness, dall'Antropocene agli ibridi di Latour, dalla critica di Daston all'uso politico dell'appello alla natura. Ogni tappa ha mostrato la stessa cosa: il confine tra umano e non-umano non era dove pensavamo. Non era mai stato lì.

Cosa rimane, allora, quando la parola cade? Rimane la domanda più onesta: di cosa stiamo davvero parlando, quando diciamo che vogliamo proteggere "la natura"? Di questo bosco? Di questa specie? Di questo corso d'acqua? Di questo clima? Le domande concrete, specifiche, locali, verificabili, sono molto più difficili delle domande generali sull'ambiente. Richiedono scelte. Richiedono di dire quali esseri contiamo, in quale misura, per quale ragione. Richiedono, in altri termini, responsabilità.

Non nostalgia: responsabilità

Bill McKibben scrisse *The End of Nature* in tono elegiaco, nel 1989. Era un compianto. Qualcosa di prezioso era andato perduto, la natura come spazio esterno all'umano, come alterità incontaminata. La perdita era reale, e il dolore era comprensibile.

Ma l'elegia ha un limite politico. Se la crisi ecologica è la perdita di un paradiso che non tornerà, la risposta emotivamente coerente è la nostalgia, e la nostalgia non produce scelte, produce lutto. Il lutto può essere necessario. Non può essere sufficiente. La crisi ecologica non è la caduta da uno stato originario di armonia: è il risultato di scelte specifiche, fatte da attori specifici, in momenti storici precisi. L'adozione di carbone e petrolio come fonti energetiche dominanti. Il modello agricolo industriale che ha sostituito la diversità delle colture con la monocoltura. Le politiche urbanistiche che hanno cementificato pianure alluvionali e prosciugato le zone umide. La deregolamentazione che ha permesso alle industrie di scaricare inquinanti nei corsi d'acqua. Queste non erano fatalità naturali: erano decisioni umane, prese da governi, aziende, investitori, consumatori, elettori.

Se la crisi è il prodotto di scelte, può essere contrastata da scelte diverse. Non le stesse, non nella stessa direzione, ma scelte, prese deliberatamente, con piena consapevolezza delle loro conseguenze. Questa è la posizione non-nostalgica: non il ritorno a un prima che non c'è più, ma l'assunzione di responsabilità per un adesso che siamo stati noi a

produrre. L'Antropocene non è la fine della storia, è il momento in cui una specie ha scoperto di essere una forza geologica, e deve imparare a usare quella forza con intelligenza invece di fingere di non averla.

La differenza tra l'elegia e la responsabilità non è emotiva: è politica. L'elegia guarda indietro. La responsabilità guarda avanti, non con ottimismo ingenuo, ma con la consapevolezza che il mondo che verrà sarà comunque il prodotto di scelte, e che è meglio esserne il soggetto che subirle da oggetti.

Un mondo senza alibi

Per la maggior parte della storia occidentale, la categoria "naturale" ha svolto una funzione silenziosa ma determinante: definire il dominio del *dato*, del non-scelto, del non-responsabile. Le alluvioni erano disastri naturali. Le siccità erano naturali. Le epidemie erano naturali. Le estinzioni erano naturali. Perfino le disuguaglianze sociali, tra maschi e femmine, tra razze, tra classi, erano state, in qualche momento, giustificate come "naturali". La natura era il recinto dentro cui iscrivere ciò di cui non ci si poteva fare carico.

L'Antropocene ha ristretto questo recinto fino quasi a farlo scomparire. Non ci sono più disastri puramente naturali: ci sono alluvioni la cui frequenza e intensità dipendono da scelte che abbiamo fatto sulla gestione dei territori e sul clima. Non ci sono più estinzioni puramente naturali: ogni specie che scompare oggi lo fa in un contesto plasmato dalla nostra presenza. Non ci sono più foreste che crescono o si ritirano indipendentemente da noi. Il dominio del *dato* si restringe; il dominio dello *scelto* si espande. E con esso si espande la responsabilità.

Questo è al tempo stesso la cosa più scomoda e la cosa più produttiva che l'Antropocene abbia prodotto: un mondo senza alibi. Un mondo in cui non possiamo più dire "è natura", "è sempre stato così", "è inevitabile". Dobbiamo dire: è il risultato di scelte che abbiamo fatto, e possiamo farne di diverse. Possiamo scegliere quale energia usare. Possiamo scegliere cosa mangiare e come produrlo. Possiamo scegliere

quali specie proteggere, quali ecosistemi ripristinare, quali modificazioni climatiche tentare di rallentare. Possiamo scegliere, e questo significa che siamo responsabili di quello che scegliamo e di quello che non scegliamo.

Torniamo alla veduta un'ultima volta. I larici, i laghi, le montagne. Non "finalmente natura vera". Qualcosa di più antico e più strano di così: un paesaggio che è il sedimento di tempo geologico, di presenza umana millenaria, di scelte fatte da persone che non conosceremo mai, e della nostra presenza qui, adesso. Non natura. Il mondo. Più difficile da proteggere con una parola sola, ma forse, per questo, più facile da abitare con consapevolezza.

Testi di riferimento

Filosofia e storia della natura

Aristotele, *Fisica* (Physica), IV sec. a.C.
Cartesio, René, *Discorso sul metodo* (Discours de la méthode), 1637
Daston, Lorraine, *Contro natura* (Against Nature), 2019
Elias, Norbert, *Natura, conoscenza, utopia*, postumo
Goethe, Johann Wolfgang, *Meditazioni sulla natura*, 1782–1823
Onfray, Michel, *Cosmo* (Cosmos), 2015
Williams, Raymond, *Parole chiave* (Keywords), 1976

Teologia e religioni

Agostino, Aurelio, *La città di Dio* (De civitate Dei), 413–426
Bhagavad Gita, XIII (Purusha e Prakriti)
Bibbia, *Genesi* 1, 28; 2, 15; *Deuteronomio* 20, 19-20
Corano, 2, 30; 55, 7-9
Francesco d'Assisi, *Cantico delle creature* (Cantico di frate Sole), 1224 ca.
Francesco, papa, *Laudato si'*, 2015
Nagarjuna, *Mulamadhyamakakarika* (Trattato fondamentale sulla via di mezzo), II sec. d.C. ca.
Nasr, Seyyed Hossein, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, 1968

Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, 1265–1274 ca.
White, Lynn Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", in *Science*, 1967

Romanticismo e Trascendentalismo

Burke, Edmund, *Inchiesta sul bello e il sublime* (A Philosophical Enquiry), 1757
Emerson, Ralph Waldo, *Natura* (Nature), 1836
Kant, Immanuel, *Critica del giudizio* (Kritik der Urteilskraft), 1790
Krakauer, Jon, *Into the Wild*, 1996
Leopardi, Giacomo, *Operette morali*, 1827
Leopardi, Giacomo, *Canti*, 1835
Leopardi, Giacomo, *Zibaldone*, postumo 1898
Penn, Sean (regia), *Into the Wild*, film, 2007
Rousseau, Jean-Jacques, *Discorso sull'origine della disuguaglianza* (Discours sur l'inégalité), 1755
Snyder, Gary, *Turtle Island*, 1974
Snyder, Gary, *La pratica del selvatico* (The Practice of the Wild), 1990
Thoreau, Henry David, *Walden, ovvero la vita nei boschi* (Walden; or, Life in the Woods), 1854
Wulf, Andrea, *L'invenzione della natura* (The Invention of Nature), 2015

Arte e paesaggio

Lorrain, Claude, paesaggi idealizzati, XVII sec.
Gilpin, William, scritti sul pittoresco, XVIII sec.
Friedrich, Caspar David, *Viandante sul mare di nebbia* (Der Wanderer über dem Nebelmeer), 1818 ca.
Constable, John, *Il carro da fieno* (The Hay Wain), 1821
Turner, Joseph Mallord William, *Pioggia, vapore e velocità* (Rain, Steam and Speed), 1844
Cole, Thomas e la Hudson River School (Albert Bierstadt e altri), paesaggi del wilderness americano, XIX sec.

Smithson, Robert, *Spiral Jetty*, 1970
Long, Richard, *A Line Made by Walking*, 1967
De Maria, Walter, *The Lightning Field*, 1977
Denes, Agnes, *Wheatfield, A Confrontation*, 1982
Goldsworthy, Andy, sculture effimere di materiali naturali, dagli anni 1980
Burtynsky, Edward (con Jennifer Baichwal e Nicholas de Pencier), *Anthropocene: The Human Epoch*, documentario, 2018
Eliasson, Olafur, *Ice Watch*, 2014

Scienza ed ecologia

Darwin, Charles, *L'origine delle specie* (On the Origin of Species), 1859
Lovelock, James, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia* (Gaia: A New Look at Life on Earth), 1979
Lovelock, James, *Novacene. L'età dell'iperintelligenza* (Novacene: The Coming Age of Hyperintelligence), 2019
Naess, Arne, *Ecosofia T. Ecologia, comunità e stile di vita* (Ecology, Community and Lifestyle), 1989
Wohlleben, Peter, *La natura che è in noi* (Unsere Natur), 2022

Altre ontologie e filosofia contemporanea

Cronon, William, *The Trouble with Wilderness*, 1995
Descola, Philippe, *Oltre natura e cultura* (Par-delà nature et culture), 2005
Haraway, Donna, *Rimanere con il problema* (Staying with the Trouble), 2016
Latour, Bruno, *Non siamo mai stati moderni* (Nous n'avons jamais été modernes), 1991
Meschiari, Matteo, *Antropocene fantastico*, 2021
Morton, Timothy, *Ecology without Nature*, 2007
Morton, Timothy, *Dark Ecology*, 2016
Quammen, David, *Spillover. L'evoluzione delle pandemie* (Spillover: Animal Infections and the Next Human Pandemic), 2012

Antropocene

Green, John, *Benvenuti nell'Antropocene* (The Anthropocene Reviewed), 2021
Kolbert, Elizabeth, *La sesta estinzione* (The Sixth Extinction), 2014
Kolbert, Elizabeth, *Sotto un cielo bianco* (Under a White Sky), 2021
McKibben, Bill, *La fine della natura* (The End of Nature), 1989
Pievani, Telmo e Varotto, Mauro, *Il giro del mondo nell'Antropocene*, 2021
Pievani, Telmo e Varotto, Mauro, *Viaggio nell'Italia dell'Antropocene*, 2021
Reggio, Godfrey (regia), trilogia *Qatsi* (Koyaanisqatsi, 1982; Powaqqatsi, 1988; Naqoyqatsi, 2002), musiche di Philip Glass

Il naturale come ideologia

Bressanini, Dario e Mautino, Beatrice, *Contro natura*, 2019
Divertito, Stefania, *Uccidere la natura*, 2022
Testa, Enrico (Chicco), *Contro (la) natura*, 2016

Nella stessa collana

1. *Il Golem — Argilla e Parola*
2. *Abitare la Soglia — Una cartografia della coscienza*
3. *Errare — Mito e Spazio del Labirinto*
4. *Il Luogo Comune — Viaggiare nell'Epoca della Sua Riproducibilità*
5. *Causalità e Sincronicità — Una problematizzazione senza tesi*
6. *Vendere il Cielo — La Pubblicità come Paesaggio Totale*

L'autore

Giovanni Martini, sociologo, vive in Trentino sull'Altopiano di Pine'. Lettore onnivoro con una predilezione per la narrativa speculativa, la filosofia e la scienza, coltiva da sempre la ricerca di connessioni tra discipline distanti: fisica e coscienza, Oriente e Occidente, mito e tecnologia. Preferisce le tensioni irrisolte alle sintesi facili. La *Collana Erranze* è il luogo in cui raccoglie questi sconfinamenti.